شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الثامن

دار نقطة
للنشر والتوزيع

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٨

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٧هـ

٢٠٢٥م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

0090 5449692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو
تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١
البريد الالكتروني: chahrour.mohd2@gmail.com

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء الثامن

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القياس

متضمن هذا الكتاب كما سبق ذكر ذلك هو (الفن الثالث) المرسوم والموضوع (في) بيان (كيفية استثمار الأحكام) أي أخذها (من الألفاظ) باعتبارها ثمرات لهذه الألفاظ (و) هذا الاستثمار هنا المراد به هو (الاقتباس) للأحكام (من) جهة (معقول الألفاظ) وهو ما عقل منها من مناطات وعلل وعرف أنها علل تلك الأحكام ومناطاتها ومن ثم تبنى عليها تلك الأحكام (و) هذا الاقتباس الذي هو معنى هذا الاستثمار -هنا- يحصل (بطريق القياس) الآتي بيانه. هذا ما يتعلق بصورة هذا الفن وحقيقته.

(و) أما مضمونه فإنه (يشتمل على مقدمتين:) الأولى في حد القياس. والثانية في حصر مجاري الاجتهاد في العلل.

(ويشتمل) كذلك على (أربعة أبواب) مرتبة على هذا النسق:

(الباب الأول) منها (في إثبات أصل القياس) -فيه إضافة الصفة للموصوف- فأصل هذا القول هو إثبات كون القياس أصلا شرعيا، أو أن القياس أصل شرعي، وتحقيق ذلك (على منكريه) وهم الظاهرية ومن وافقهم في ذلك.

(الباب الثاني) منها (في طريق) ومسلك (إثبات العلة)، والمراد بهذا الطريق الدليل الذي يدل عليها.

(الباب الثالث) (في) بيان (قياس الشبه) وذكر أمثلته.

(الباب الرابع في) بيان (أركان القياس وهي أربعة) أركان وهي (الأصل والفرع والعلة والحكم) وسيأتي بيان حقيقة كل واحد من هذه الأركان (و) كذلك (بيان شروط كل ركن من هذه الأركان) على تمام. هذا هو متضمن هذا الفن من المقدمتين والأبواب على وجه جملي، فلنصر الآن إلى ذكرها على وجه التفصيل فنقول:

(مقدمة في حد القياس)

أي: هذه (مقدمة في) بيان (حد القياس) وهذه المقدمة هي الأولى من المقدمتين المذكورتين، وهذه المقدمة كما ترى مرسومة وموضوعة في تعريف القياس، وحده، وإيراد ما يتعلق بذلك من مناقشات وبحوث إيرادية وانفصالية وما يصحب ذلك من احتجاجات. هذا هو متضمن هذه المقدمة على وجه الجملة، فلنصر بعد هذا البيان الجملي إلى سوق تفاصيل ذلك قائلين:

القياس لغة: عبارة عن التقدير، ومنه يقال قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع أي قدرته بذلك وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال فلان يقاس بفلان، أي يساويه ولا يقاس بفلان أي لا يساويه.

وأما حده اصطلاحا فهو ما وضعه القاضي واختاره جمهور المحققين من الأشاعرة وغيرهم وهذا الحد هو (أنه حمل معلوم) أي متصور وهو الفرع هنا سواء كان موجودا أو معدوما (على معلوم) آخر وهو الأصل هنا (في) بمعنى اللام التعليلية السببية أي لأجل (إثبات حكم) كالحرمة (أو وصف) كالشرطية (لهما) أي للأصل والفرع. وفي هذه التثنية تجوز. إذ حكم الأصل لا يثبت بالقياس وإنما هو ثابت بالنص، (أو) لأجل (نفيه) أي نفي ما ذكر من الحكم والوصف (عنهما) أي عن المعلومين- الاصل والفرع، وهذا الحمل الذي هو الإلحاق يكون (بـ)ـأمر (جامع بينهما) معتبر كذلك (من إثبات) -من بيانية-وبذلك يكون معنى هذا القول بجامع يجمع بينهما -أي بين المعلومين الذين هما الأصل والفرع- وهذا الجامع قد يكون إثبات حكم كالجمع بين أ مرين واجبين أو محظورين في حكم معين (أو صفة) كالغرر أو الحياة (أو) قد يكون هذا الجامع (نفيهما) أي نفي الحكم والصفة، فإن هذا النفي قد يكون

علة ومناطا في باب القياس فيبنى على مقتضاه الحكم فيه.

هذا الحد-كما تقدم ذكر ذلك - للقاضي، وقد أورده إمام الحرمين بلفظ: " القياس حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو في إسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما".

وأما الرازي في "المحصول" فقد أورد هذا الحد بهذا اللفظ الذي أورده به المصنف، وأورده بهذا اللفظ إمام الحرمين أيضا. هذا ما يتعلق بلفظ هذا الحد.

وعلى كل فإن هذا الحد هو الذي عليه الأكثر.

قال الأمدي: " وهو مشتمل على خمسة قيود:

الأول: قوله: حمل معلوم على معلوم.

الثاني: قوله: في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما.

الثالث: قوله: بناء على جامع بينهما.

الرابع: قوله: من إثبات حكم أو صفة لهما.

الخامس: قوله: أو نفيه عنهما.

أما القيد الأول فيستدعي بيان معنى الحمل، وبيان فائدة إطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم.

أما الحمل فمعناه مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه، وإنما أطلق لفظ المعلوم لأنه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية، وربما كانت وجودية، فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما، فإنه لو أطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم، ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق.

ولو قال: حمل فرع على أصل، ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما بكونه فرعا والآخر بكونه أصلا قد يظن أنه صفة وجودية، والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم وإن لم يكن حقا، فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد، وإنما قال: حمل معلوم على معلوم لأن القياس يستدعي المقايسة، وذلك لا يكون إلا بين شيئين، ولأنه لولاه لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس، أو كان معللا بعلة غير معتبرة فيكون بمجرد الرأي والتحكم، وهو ممتنع.

وأما القيد الثاني فإنما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك في الحكم، وحكم الأصل وهو المحمول عليه قد يكون إثباتا وقد يكون نفيا، وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والإثبات.

وأما القيد الثالث: فإنما ذكره لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع، وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل وهو ممتنع.

وأما القيد الرابع: فإنما ذكره لأن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون تارة حكما شرعيا، كما لو قال في تحريم بيع الكلب: نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير، وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ: مسكر، فكان حراما كالخمر.

وأما القيد الخامس فإنما ذكره لأن الجامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتا كما ذكرناه من المثالين، وقد يكون نفيا:

إما في الحكم لو قال في الثوب النجس إذا غسل بالخل: غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن والمرق.

وإما في الصفة فكما لو قال في الصبي: غير عاقل فلا يكلف كالمجنون

وقد أورد عليه تشكيكات لا بد في ذكرها والإشارة إلى دفعها:

الإشكال الأول أن القول بحمل المعلوم على المعلوم إما أن يراد به إثبات مثل حكم أحدهما للآخر أو شيء آخر، فإن كان الأول فالقول ثانيا في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما يكون تكرارا من غير فائدة.

وإن كان الثاني فلا بد من بيانه، كيف وإنه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس: لأن ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج إليه.

الثاني: أن قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعا على القياس كان دورا.

الثالث: أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس، كقولنا في الباري تعالى: (عالم) فكان له علم كالشاهد، فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي، وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون، فإن كان الأول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم، وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا.

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع، وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا في حدها، وأيضا فإنه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم إلى أقسام كثيرة لا تحصى، فكان يجب استقصاؤها في الذكر وإلا كان الحد ناقصا وهو محال.

الخامس: أن كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد إنما هو للتعيين، والترديد ينافي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو غير داخل في هذا الحد، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع، ومهما حصل الجامع كان صحيحا، فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر لا يكون داخلا فيه، فكان يجب أن يقال بأمر جامع في ظن المجتهد، فإنه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن الإشكال الأول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم إنما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا.

وقوله بعد ذلك (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكر تفاصيل ذلك الحكم وأقسامه، وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم، فذكرها ثانيا لا يكون تكرارا.

وعن الثاني، وإن كان هو أقوى الإشكالات الواردة هاهنا - أن يقال: لا نسلم أن قول القائل: (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس حتى يلزم منه الدور: لأن القياس على ما علم مركب من الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع هذه الأمور: إذ هو غير متوقف على الفرع ولا على نفيه، وإنما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع، وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل إلا بناء عليه، ولهذا قال الحاد في هذه: (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن القياس، وليس هو نفس القياس، فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة، وليست هي نفس القياس وإنما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير. وعن الثالث من وجهين: الأول أنه مبني على تصور القياس في غير

الشرعيات، وهو غير مسلم على ما يأتي بيانه وما ذكروه من المثال فقد أبطلنا صحة القياس فيه في " أبكار الأفكار ". الثاني وإن سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات، غير أن الكلام إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع، وذلك لا يكون إلا فيما كان حكم الأصل فيه شرعيا والصفة ليست حكما شرعيا، فلا تكون مندرجة فيه، وعلى هذا فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره.

وعن الرابع: أنه وإن كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل داخل في مفهوم القياس فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف، بل للمبالغة في الكشف والإيضاح بذكر الأقسام، وذلك مما لا يخل بالحد ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي أقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه.

وعن الخامس: أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا: (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه الترديد بحرف "أو" فقد بان التحديد والتعريف غير متوقف عليه، وإنما ذكر لزيادة البيان والإيضاح فلا يكون ذلك مانعا من تعريف المحدود، كيف وإنه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع إلى ما قيل، وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها.

وعن السادس: أن المطلوب إنما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي، والفاسد ليس من هذا القبيل فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا له لكنه يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه وهو أن الحكم في الفرع نفيا وإثباتا متفرع على القياس إجماعا وليس هو ركنا في القياس: لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل لما فيه من الدور الممتنع، وعند ذلك فيلزم من أخذ إثبات الحكم

ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنا في القياس وهو دور ممتنع، وقد أخذه في حد القياس حيث قال: (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) إشارة إلى الفرع والأصل"[1]. هذا ما يتعلق بهذا الحد من جهة لفظه ومن جهة ما أورد عليه.

(ثم إن كان الجامع) بين هذين المعلومين (موجبا للاجتماع) حقيقة (على الحكم) بحيث يكون ذلك الجامع مناطا يقضي بهذا الاجتماع على وجه ثابت شرعي (كان) القياس الجاري فيه ذلك (قياسا صحيحا وإلا) يكن الجامع كذلك (كان) القياس الجاري فيه ذلك قياسا (فاسدا) باطلا.

وهنا يجب التنبيه على أن (اسم القياس يشتمل على) القياس (الصحيح وعلى) القياس (الفاسد في اللغة) وهو كذلك عند المصوبة في الشرع أيضا، إذ القياس عندهم هو ما حصلت فيه المساواة بين المعلومين عند المجتهد سواء ثبتت تلك المساواة بينهما في نفس الأمر أو لا، وأما المخطئة فإنهم يشترطون حصول المساواة في نفس الأمر، وإلا سقطت حقيقة القياس عند تخلف هذا الشرط.

قال العضد: " واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الأمر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياسًا فاسدًا، وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبتت فى نفس الأمر أو لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فإنه لا يقدح فى صحته عندهم، بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحًا، وإن زال صحته بخلاف المخطئة

(١) الأحكام، ٣/ ٢٦٦، إلى: ٢٧٣.

فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكومًا بصحته إلى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدًا وتبين فساده، فإذًا لا يشترط المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع الأصل في نظر المجتهد"[1].

بعد بيان هذا كله نورد -هنا- أمورا بيانية تفهم حقيقة هذا الموضوع (و) من هذه الأمور:

أولا: أنه (لا بد في كل قياس من فرع) وهو المقيس (وأصل) وهو المقيس عليه (وعلة) وهي الجامع (وحكم) وهو ما قضى به الشرع في الموضعين، فكل قياس يشتمل على هذه الأركان الأربعة، فهي مقوماته.

وأما تعريف هذه الأركان وحدها، فقد قال الآمدي فيه: " أما الأصل، فقد يطلق على أمرين: الأول ما بني عليه غيره كقولنا: إن معرفة الله أصل في معرفة رسالة الرسول، من حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل. الثاني: ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره وإن لم يبن عليه غيره، وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين فإنه أصل وإن لم يبن عليه غيره.

وعلى هذا اختلف العلماء في الأصل في القياس، وذلك كما إذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « حرمت الخمرة لعينها» في تحريم الشراب هل الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم الثابت في الخمر؟ وهو التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الأصل.

فقال بعض المتكلمين: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذي بني عليه التحريم، والأصل ما بني عليه.

---

(١) شرح مختصر ابن الحاجب، العضد، (٣/ ٢٧٩).

وقال بعضهم: الأصل إنما هو الحكم الثابت في الخمر: لأن الأصل ما انبنى عليه غيره وكان العلم به موصلا إلى العلم بغيره أو الظن، وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر فكان هو الأصل.

قالوا: وليس الأصل هو النص: لأن النص هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصور العلم بالحكم في الخمر دون النص كان القياس ممكنا، ولأنه لو كان النص هو الأصل لكونه طريقا إلى معرفة الحكم باتفاق لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى لكونه طريقا إلى معرفة النص وليس كذلك بالاتفاق.

وليس الأصل أيضا هو الخمر: لأنه قد يعلم الخمر ولا يعلم أن الحرمة جارية فيه ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم فكان هو الأصل.

واعلم أن النزاع في هذه المسألة لفظي، وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل: ما يبنى عليه غيره فالحكم أمكن أن يكون أصلا لبناء الحكم في الفرع عليه على ما تقرر، وإذا كان الحكم في الخمر أصلا فالنص الذي به معرفة الحكم يكون أصلا للأصل، وعلى هذا: أي طريق عرف به حكم الخمر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلا، وكذلك الخمر فإنه إذا كان محلا للفعل الموصوف بالحرمة فهو أيضا أصل للأصل فكان أصلا.

والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما قاله الفقهاء لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس فإن المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم.

وأما الفرع فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه أو محله؟ اختلفوا فيه:

فمن قال بأن الأصل هو الحكم في الخمر قال: الفرع هو الحكم في النبيذ.

ومن قال بأن الأصل هو المحل قال: الفرع هو المحل وهو النبيذ، وإن كان الأولى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس، والمحل أصل الحكم

المفرع على القياس، فتسمية الخمر أصل أولى من تسمية النبيذ فرعا من حيث إن الخمر أصل للتحريم الذي هو الأصل بخلاف النبيذ فإنه أصل للفرع لا أنه فرع له.

وأما الوصف الجامع فهو فرع في الحكم لكونه مستنبطا من محل حكم المنصوص عليه، فهو تبع للنص والحكم ومحله، وهو أصل في الفرع لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه، وتسمية الوصف الجامع في الفرع أصلا أولى من تسمية النص في الخمر والتحريم ومحله أصلا للاختلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف في ذلك أصلا"[1].

وقال أبوا الحسين: " وأما الأصل فقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء:

أحدها: الطريق إلى الشيء كالكتاب هو أصل الأحكام وأحدها الحكم المقيس عليه وهو أصل القياس واحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به كالموصوف والصفة وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره كدخول الحمام بغير عوض مقدر فإنه يقال إن هذا أصل في نفسه ويمكن أن يقال إن قولنا أصل يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز فالمستعمل على الحقيقة هو ما يتفرع عليه غيره ويستند إليه وهو ضربان أحدهما يتفرع عليه صحته كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة والضرب الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه وهو ضربان أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه وهو أصل القياس والآخر بغير طريق التشبية وهو النصوص وغيرها وأما المسمى اصلا على المجاز فهو دخول الحمام بأجرة غير مقدرة وإنما تجوزنا بتسميته ذلك اصلا لأنه أشبه الأصول المتقدم ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره

(١) الإحكام، ٣/ ٢٧٣، إلى: ٢٧٦.

فأما أصل القياس فقد اختلف الناس فيه فقال المتكلمون الأصل الذي يقاس عليه الارز هو الخبر الدال على ثبوت الربا في البر وقال الفقهاء بل هو الشيء يثبت حكم القياس فيه بالنص كالبر أو يقول هو الشيء الذي يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه وقال بعضهم بل هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراما والكلام في ذلك من وجهين أحدهما ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز والآخر قولنا هل فائدة قولنا أصل ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء أم لا وأنه أحرى أن يوصف بأنه أصل أما الكلام في الأول فهو أن القائس ينظر أي الأوصاف يؤثر في قبح بيع البر متفاضلا فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا فان كانت موجودة تبعها الحكم ولو علم قبح بيع البر متفاضلا ضرورة أمكنه قياس الارز عليه وإنما يحتج الارز إلى الاستدلال بالخبر على ثبوت الربا في البر لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة ولا بدليل عقل وهذه الجملة لا بد منها ولا خلاف فيها فان خالف فيها أحد فيما ذكرناه يفسد قوله والكلام في الوجه الثاني هو أن وصف الخبر الثاني على قبح بيع البر متفاضلا بأنه أصل لقبح بيع الأرز صحيح لأنه عليه يتفرع قبح بيع الارز متفاضلا من حيث كان الخبر دالا على ما إذا نظرنا فيه فعلمنا علة القبح أو ظنناها أثبتنا القبح في الارز وأما وصف البر بأنه أصل ففائدته أن العلم بحكمه بسبق العلم بحكم الارز وأن حكم الارز يتفرع على حكم البر والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء اصل لصفته يبين أن حكم الارز يتفرع على حكم البر هو أنا إذا نظرنا في حكم البر وظننا علته أمكننا قياس الارز عليه فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه الجهة وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قبل الشرع بأنه اصل لأنه إنما كان اصلا إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه وفي صفاته يوصلنا إلى حكم غيره ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع فلم يكن إذ ذاك اصلا وإذا كان لوصف البر بأنه

أصل وجه صحيح لم نلم الفقهاء على الاصطلاح على وصف ذلك بأنه اصل فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز فله وجه صحيح ايضا لأن حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه.

إن قيل: ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فعلنا أو اعتقادنا قبح بيع بعضه ببعض متفاضلا وإن كان هو فعلنا فكان ينبغي أن لا يصح القياس لو لم يوجد فعلنا لبيعه متفاضلا وإن كان هو اعتقادنا كون ذلك حراما فاعتقادنا لذلك ليس بحرام فيقاس عليه بيع الارز فإذن الأصل هو الخبر الجواب ان من جعل حكم البر هو الأصل يقول إن الحكم هو قبح بيعه متفاضلا وليس هو مجرد الفعل ولا اعتقادنا كما أنا نقيس الكذب الذي فيه نفع على الكذب العاري عن نفع ودفع ضرر ولا نقيسه على مجرد كونه فعلا ولا على علمنا بقبحه لأن علمنا ليس بقبح وليس قبحه معلوما بدليل فيقال إن القياس يقع على دليله وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا لأنه لو لم يوجد ذلك أمكننا أن نقول لو وجد لكان قبيحا لأنه مكيل جنس وهذا قائم في الارز فوجب قبح بيعه معه متفاضلا كما أنه لو لم يوجد كذب أمكننا أن نقول لو وجد الكذب العاري من دفع مضرة ونفع لكان قبيحا لأنه كذب وهذا حاصل في الكذب الذي فيه نفع على أن القائل إن كون بيع البر متفاضلا حراما إما أن يكون بيعنا له متفاضلا وإما أن يكون اعتقادنا كونه حراما قد جعل كونه حراما معتقدا لاعتقاد ومعتقد الاعتقاد غير الاعتقاد وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلا لأن كون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلا ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا لاعتقاد الآخر والفقهاء يقولون تحريم الفعل ويعنون بذلك كونه حراما فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة في معنى الأصل وجها صحيحا وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل.

وأما الفرع في القياس فهو عند المتكلمين الحكم المطلوب إثباته بالتعليل كقبح بيع الارز متفاضلا لأنه هو المتفرع على غيره دون نفس الارز وعند

الفقهاء ان الفرع هو الذي يطلب حكمه بالقياس وهو أيضا الذي يتعدى إليه حكم غيره أو الذي يتأخر العلم بحكمه كالأرز وإنما سموا ذلك فرعا لأن حكمه يتفرع على غيره وما ذكره المتكلمون أولى لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره وإنما المتفرع حكمه.

وأما الشبه فهو ما يشترك فيه الشيآن من الصفات سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية كاشتراك الجسمين في السواد وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا أو سمعيا وغرض الفقهاء من ذلك ما اقتضى الحكم السمعي.

وأما التشبيه فقد قيل هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبها لغيره كالتحريك هو ما به يكون الشيء محركا لغيره فقد استعمل في الاعتقاد والظن والخبر فيقال لمن أخبر أو اعتقد أن الله عَزَّوَجَلَّ يشبه الأشياء إنه مشبه وان خبره تشبيه.

فأما قولنا علة فمستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف المتكلمين أما في عرف اللغة فمستعمل فيما أثر في أمر من الامور سواء كان صفة أو كان ذاتا وسواء آثر في الفعل أو في الترك فيقال مجيء زيد علة في خروج عمرو وفي أن لا يخرج عمرو ويسمون المرض علة لأنه يؤثر في فقد التصرف وأما العلة في عرف الفقهاء فهي ما أثرت حكما شرعيا وإنما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع وأما في عرف المتكلمين فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة أما على الحقيقة فتستعمل في كل ذات أوجبت حالا لغيرها كقول بعضهم إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركا وأما استعماله على المجاز فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا السواد علة في كون الأسود أسود أي هو علة في تسميته أسود ومنه ما يؤثر في المعنى وهذا منه ما يؤثر في النفي كتأثير البياض في انتفاء السواد ومنه ما يؤثر في الإثبات وهذا منه ذات كتأثير السبب في المسبب ومنه صفة تقتضي صفة كاقتضاء صفة

الجوهر كونه متحيزا هذا على قول شيوخنا وإنما سموا كل واحد من ذلك علة لأن لها تأثيرا في الإيجاب إلا أنهم لا يسمون هذه الأقسام عللا إلا نادرا وسموا القسم الأول علة على الحقيقة لأنها موجبة على كل حال من غير شرط وليس كذلك الأقسام الأخر.

وأما المعلل فهو ما طلبت علته فعلل بها وهذا هو الحكم الثابت في الأصل لأنه الذي يعلم أولا ثم يطلب علته فيعلل بها.

وأما المعلول فهو الذي أثرته العلة وأنتجته وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل"[1]. هذا هو الأمر الأول الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام.

(و)أما الأمر الثاني فهو أنه (ليس من شرط) هذا الفرع (و) هذا (الأصل كونهما موجودين) ثابتين (بل ربما يستدل بالنفي على النفي) فالعلة العدمية قد يبنى عليها الحكم العدمي، كقول القائل: لم أفعل هذا لعدم الداعي إليه، ولم أسلم على فلان لعدم رؤيته ونحو ذلك.

وهذا الضرب من التعليل جار في الأحكام، فالنفي كالثبوت كلاهما مما يقع التعليل به (ولذلك لم نقل) في هذا التعريف للقياس (حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا) معشر الأشاعرة، إذ من شرط الوصف بالشيئية عندنا الوجود، خلافا لمن يرى من المعتزلة أن الشيء يطلق على الموجود والمعدوم، بلا فرق.

(و) هكذا أيضا (أبدلنا) في هذا التعريف-الحد-(لفظ الشي بـ-لفظ (المعلوم) وقلنا: حمل معلوم على معلوم (ولم نقل حمل فرع على أصل) وإنما

---

(١) المعتمد، ٢/ ١٩٧ إلى: ٢٠٠.

لم نقل ذلك (لأنه) -الضمير للشأن -(ربما ينبو هذا اللفظ الذي هو الفرع) ويتجافى (عن) الدلالة على (المعدوم) فلا يدل عليه كما يدل على الموجود (وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم) الذي هو الفرع (عليه بتأويل ما) وهو أنه لما كان في الذهن متفرعا عن غيره صح إطلاق اسم الفرع عليه؛ إذ العبرة في ذلك إنما هي التولد على الغير، سواء كان المتولد من ذلك أمر ثبوتيا أو عدميا وعلى كل وقع تجنب ما ذكر واختير لفظ المعلوم لإفادة التعميم للموجود المعدوم.

قال إمام الحرمين: " وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم والنفي والإثبات فإنه لو قال حمل شيء على شيء لكان ذلك حصرا للقياس في الموجودات وسبيل القياس أن يجري في المعدوم والموجود "[1].

(و)الأمر الثالث هو أن (الحكم) سواء بني على القياس أو غيره (يجوز أن يكون نفيا) وهو السلب، ويصح أن يفسر "النفي" هنا بالمنفي، (ويجوز) كذلك (أن يكون إثباتا) بمعنى الإيجاب، ويصح أن يفسر بالمثبت أيضا (و)مثال ما جرى فيه (النفي) من حكم هو ما تحقق انتفاؤه ،وذلك (كانتفاء الضمان) عمن برئت ذمته من موجبه وسببه (و) انتفاء (التكليف) عمن تجرد من شرطه، كالمجنون والصبي (و) كما يجوز أن يكون الانتفاء حكما فإن (الانتفاء أيضا يجوز أن يكون علة) وقد سبق التمثيل لهذا (فلذلك) وهو أن الانتفاء قد يكون علة (أدرجنا الجميع) الذي هو النفي للحكم والثبوت له، والنفي للعلة والثبوت لها، وأدخلناه (في هذا الحد) وهذا يقضي بكونه حدا جامعا ومانعا.

والأمر الرابع هو أن هذا الحد حد صحيح (ودليل صحة هذا الحد) هو (اطراده) كلما وجد هذا الحد وحد القياس (وانعكاسه) كلما عدم هذا الحد عدم القياس.

---

(١) البرهان، (٢/ ٤٨٧).

هذه هي الأمور التي تتعلق بهذا الحد، وقد ظهر -كما قال المصنف- أن هذا الحد حد صحيح.

(أما قول من قال في حد القياس) هذا: (إنه الدليل الموصل إلى الحق. أو) هو (العلم الواقع بالمعلوم عن نظر. أو) هو (رد غائب إلى شاهد، فـ)ـإن هذا كله إما غير جامع وإما غير مانع إذ (بعض هذا) -كقول القائل: الدليل الموصل إلى الحق- هو (أعم من القياس) لأنه يشمل القياس وغيره كالدليل النصي (وبعضه) هو (أخص) من القياس.

وهذا الذي ذكر من هذه التعريفات كله باطل.

وقد أورد إمام الحرمين الرد عن بعض منها فقال: " إصابة الحق إذا وقع عن نظر" ثم قال: " وهذا غير مستقيم من أوجه:

أحدها: أن إصابة الحق هي العلم بالحق، فكان محصول ما قالوه تسمية العلم الواقع عن النظر قياسا، وهذا ما لا سبيل إليه.

فإن النظر المؤدي إلى العلم أولى بهذا الاسم من العلم. وهذا كما أن قائلا لوحد الدليل المؤدي إلى العلم بالمدلول، كان مخطئا. فكذلك سبيل ما نحن فيه.

والذي يوضح ذلك أن العلم بالشيء إذا وقع ضرورة فهو مجانس للعلم به إذا وقع استدلالا، ومن حكم المتماثلين أن يستويا في الأوصاف الجائزة والواجبة والأوصاف المستحيلة، ولا ينبغي في حكم الحد أن يشتمل على الشيء وينفي مثله.

والوجه الآخر أن القياس عبارة عن اعتبار المعلوم بالمعلوم والجمع بينهما. والنظر إذا أطلق مع إصابة الحق، فلا يتضمن ذلك.

فإن من أقسام النظر ما لا ينطوي على تمثيل وتشبيه، وحمل معلوم على معلوم"[1].

وقد رد أيضا التعريف الآخر -وهو رد غائب إلى شاهد- فقال: "وهذه العبارة غير مرضية أيضا فإن الشاهد والغائب وإن كانا من عبارات المتكلمين في بعض المنازل فلسنا نستحبهما في منازل الحدود لانطوائها على المجاز والتوسع والإجمال، مع أن المقصود من التحديد الكشف والبيان. فلا ينبغي أن يكون الحد أغمض من المحدود. على أن الشاهد ينبئ عما يشاهده. وقد ذكرنا أن القياس لا يتخصص بشيء من ذلك.

وفي العبارة اختلال من وجه، وهو: إذا قيل: القياس هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، فينبئ ظاهر ذلك عن اعتبار كل غائب بشاهد، وليس من القياس اعتبار كل غائب بشاهد"[2].

(و)إذا علمت هذا كله أدركت أنه (لا حاجة إلى الإطناب) والإطالة (في إبطاله) أي إبطال هذا الذي ذكر من هذه الحدود (و)في (إفساده) إذ يكفي خلوه من الجمع والمنع دليلا على بطلانه وفساده. وعليه فإن هذا كله بعيد عن أن يكون الحد المطلوب للقياس هذا.

(وأبعد منه) في تعريف القياس هذا وإفادته (إطلاق الفلاسفة اسمه) أي القياس (على تركيب مقدمتين) أي عبارتين مركبتين كل واحدة منهما من مبتدإ وخبر، وهما -في اصطلاحهم- محمول وموضوع (يحصل منهما نتيجة) أي حكم يكون ثمرة عنهما وهذا الضرب من القول يجرى في الكلام (كقول القائل: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه أن كل نبيذ حرام)

---

(١) التلخيص، ص: ٣٢٥.

(٢) التلخيص (٣/ ١٥٠).

هـذه هـي نتيجـة المقدمتيـن. وهذا ليس هـو القياس الفقهي المطلـوب تحديده هنا كما هو بين.

(فـ)إن قلت إن هذا القياس مفيد للحكم المطوب، وإثمار هاتين المقدمتين لهذه النتيجة على وجه اللزوم أمر ثابت، فلماذا لا يكون قياسا فقهيا؟

قلنـا: (إن لـزوم هـذه النتيجة من) هاتيـن (المقدمتيـن) وإثمارهما إياها أمر (لا ننكره) بل نقر به (لكن) القياس من حيث دلالته اللغوية (يستدعي) وجود (أمريـن يضـاف أحدهمـا إلـى الآخـر) ويقابـل بـه (بنوع مـن المسـاواة) تحصل بينهما، وإنما قلنا هذا (إذ تقول العرب لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه) -مثلا- (و)كما تقول ذلك تقول أيضا: (فلان يقاس إلى فلان).

وإذا أدركـت ذلـك (فـ)إنـك تدرك أن لفظ القياس لا يفيـد ما دل عليه ذلك القياس الفلسفي؛ إذ (هو) أي لفظ القياس (عبارة عن معنى إضافي بين شيئين) لا يحصل إلا بتقابلهما ووجودهما كما في الأبوة والبنوة ونحوهما.

وقـد رد إمـام الحرميـن هـذا التحديـد الفلسـفي للقياس بنحـو هـذا فقال: " فيقـال لهـؤلاء: القيـاس كلمـة عربيـة، وإذا سـئلنا عـن تحديـده لـم نجـد بـدا من تحديـده علـى قضيـة اللغـة وموجـب العربيـة. ومـا ذكرتمـوه خـارج عـن قضيـة اللغة. فإن القياس ينبئ عن تمثيل بين شيئين أو حمل بين معلومين، وهذا ما لا يتحقق فيما ذكرتموه من المقدمتين والنتيجة أصلا.

علـى أنـا نقول، ما ذكرتموه من النتيجة بعد المقدمتين، لا معنى لها، وإنما هي إعادة موجب المقدمتين بعبارة أخرى.

وبيـان ذلـك أنا إذا قلنـا: كل حي قادر، وكل قادر فاعل فقد صرحنا بأن كل حي فاعل فلا معنى لتقدير ذلك نتيجة زائدة على المقدمتين.

ولو ساغ تقدير هذا نتيجة وفائدة جديدة لتصور من هذا القبيل ضروب منها أن نقول: إذا ثبت أن كل حي قادر وكل قادر فاعل فنتيجة ذلك أن كل قادر حي، وكل فاعل " قادر " وكل قادر حي إلى غير ذلك من ترديد العبارات.

والذي يوضح ذلك أن القياس إنما على ما فيه ضرب من التحري والتآخي وما ذكرتموه من النتيجة مدرك ضرورة، بعد تقدير المقدمتين وثبوتهما.

على أنا نقول: لم كنيتم بتخصيص القياس بهاتين المقدمتين، ونتيجتهما أولى من تصوير مقدمتين، وفائدة مستفادة منهما على غير الوجه الذي صورتموه. وذلك نحو أن نقول: الموجود لا يخلو أن يكون حديثا أو قديما فهذه مقدمة ثم نقول بعدها: وهذا ليس بقديم. فنعلم من هاتين القرينتين أنه حادث. فليس " من قبيل " ما قدروه من قبيل القرائن والنتائج، فهلا جاز تسميتها أقيسة وكذلك لو قال قائل، لزيد وعمرو عندي عشرة، ولزيد منها درهم. فهاتان مقدمتان. ونتيجتهما أن لعمرو تسعة.

وكذلك إذا قال: في يميني أو يساري درهم وليس هو في يساري. فنتيجتهما أنه في يمينه. فسموا ذلك أقيسة. وهذا مما لا محيص لهم عنه.

إلا أن يستروحوا إلى اصطلاحهم ويزعموا أن هذا ما اصطلحنا عليه بين أظهرنا ولم نرم به الجري على الحقائق وموجب الحدود، فيخلون حينئذ وما يتواطئون عليه"[١].

هذا ما يتعلق بهذا التعريف الباقلاني المختار، والتعريفات الأخرى المذكورة التي تقدم القضاء عليها بالبطلان، إلا أنه له تعريفات أخرى، فلنوردها قائلين:

---

(١) التلخيص، ص: ٤٢٧.

تعريفات أخرى له

من هذه التعريفات:

أ – تعريف أبي الحسين البصري وهو: "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد". قال أبو الحسين بعد ما أورد تعريفه هذا: "وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيئين في الإثبات وفي النفي وإنما قلنا الشبه عند المجتهد لأن المجتهد قد يظن أن بين الشيئين شبها وإن لم يكن بينهما شبه فيكون رده إليه قياسا وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء ألا ترى أن الإنسان إذا قال قست هذا الشيء قيل له على ماذا قسته ولو أثبت الإنسان حكم الشيء في غيره لا لشبه بينهما لكان مبتدئا بالحكم فيه غير مراع لحكم الأصل ولم يشرط اعتبار الشبه في الحد لأنه داخل في المعقول من القياس لا لأن القياس لا يصح من دونه"(١).

وقد نقل الرازي هذا التعريف ثم قال: "وأظهر منه أن يقال إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلنفسر عن الألفاظ المستعملة في هذا التعريف أما الإثبات فالمراد منه القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه.

وقد يطلق لفظ الإثبات ويراد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم الذهني. وأما المثل فتصوره بديهي لأن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا للبارد في كونه باردا ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف إلا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور فكان خاليا عن هذا التصديق»(٢).

---

(١) المعتمد ٢/ ١٩٥.

(٢) المحصول / ٢/ ٢٣٩

ب- تعريف الآمدي وهو: «أنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل». وقد أورده ثم قال: وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها».

ج- قول أبي هاشم: "إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه».

قال الآمدي: "وهو باطل من وجهين: الأول: أنه غير جامع: لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء.

الثاني: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياسا، وإن كان بجامع فيكون قياسا وليس في لفظه ما يدل على الجامع، فكان لفظه عاما للقياس ولما ليس بقياس"[(١)].

د- قول القاضي عبد الجبار: "إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه".

قال الآمدي: "وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم".

هـ- قول بعضهم: "إنه استخراج الحق". قال أبو الحسين: "وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص والظواهر قياسا ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال"[(٢)].

و- قول بعضهم: "إنه التشبيه". قال أبو الحسين: "وهذا يلزم عليه أن يكون من قال إن الأرز يشبه البر في الصلابة قائسا وأن يوصف الله سبحانه بأنه قائس إذا شبه بين الشيئين"[(٣)].

---

(١) الإحكام، ٣/ ٢٦٤.

(٢) المعتمد، ٢/ ١٩٥.

(٣) المعتمد، ٢/ ١٩٥

ز- قول ابن عقيل وأبي الخطاب وابن البناء: "إنه رد فرع إلى أصل بعلة جامعة".

وهذا أيضا باطل لأنه يوهم قصر مجرى القياس على الموجود، ثم إن القياس ليس ردا بل تسوية.

ح- ما ذكره المصنف في "شفاء الغليل" بقوله: "إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم".

(و) يضاف إلى هذا الذي ذكر من هذه التعاريف ما قاله (بعض الفقهاء) ومنهم الشافعي وهو أن (القياس هو الاجتهاد)

قال الزركشي: "وحكى صاحب "الكبريت الأحمر" عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذ: "أجتهد رأيي" والمراد القياس بالإجماع. وقال إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحق سواء طلب من النص أو القياس. وقد قال الشافعي في "الرسالة" إن القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص، إلا أنه لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملا في تعريف ما لا نص فيه من الحكم، وعنده أن طريق تعرف ذلك لا يكون إلا بأن يحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده. والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى غلبة الظن في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويقال فيها: كل مجتهد مصيب، والقياس ما ذكرناه والأمر فيه قريب. وقال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد متحدان أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان، ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب الرسالة"[1].

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١٣).

ونص الشافعي في الرسالة: " قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان لمعنى واحد.

قال: فما جِماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه -إذا كان فيه بعينه حكم- اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ القياسُ"(١).

(و)هذا قول باطل إذ (هو خطأ لأن) القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد مفتقرا إلى القياس لأن (الاجتهاد أعم من القياس لأنه) أي الاجتهاد (قد يكون) محصلا (بالنظر في العمومات) عمومات الألفاظ والقواعد (ودقائق الألفاظ) -فيه إضافة الصفة للموصوف- فأصل الكلام الألفاظ الدقائق معانيها ومدلولاتها، كالإيماء والإشارة والتنبيه، ونحو ذلك (و)كذا النظر في (سائر طرق الأدلة) التي تبنى بها وعليها الأحكام (سوى القياس) كالأصول الفرعية.

(ثم إنه) أي الاجتهاد (لا ينبئ) من حيث دلالته الاصطلاحية (إلا عن بذل المجتهد وسعه) أي طاقته وجهده (في طلب الحكم) في أدلته الشرعية واستنباطه منها (و)لذلك المجتهد على وجه العموم (لا يطلق إلا على من يجهد) بضم الياء (نفسه) ويتبعها (ويستفرغ الوسع) أي يفرغه على أعلى وجه يستطيعه في تحصيل مطلوبه وما يريد دركه بذلك (فمن حمل خردلة) وهي: أصغر حبة من البزر (لا يقال) في حقه: إنه (اجتهد) وبذل طاقته ووسعه.

---

(١) الرسالة للشافعي، ص: ٥٠٦.

(و)يضاف لهذا أنه (لا ينبئ) لفظ اجتهد أو الاجتهاد (هذا عن خصوص معنى القياس) ومعناه المعين بالوضع (بل) ينبئ (عن) حصول (الجهد الذي هو حال القائس فقط) ومقتضى هذا أن القياس والاجتهاد لفظان متباينان فتعريف أحدهما بالآخر باطل .

هذا متضمن هذه المقدمة الأولى وقد بين فيها حد القياس هذا وما يتعلق به من بحوث مختلفة، وأما موضوع القياس هذا فقد قال الزركشي: " قال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله".

هذا منتهى القول في هذه المقدمة.

(مقدمة أخرى في حصر مجاري الاجتهاد في العلل)

يعني هذه (مقدمة أخرى) نأتي بها بعد المقدمة الأولى.

وهذه المقدمة الثانية موضوعة (في) بيان ثبوت (حصر) وانحصار (مجاري الاجتهاد) المتعلق بالقياس أي محال جريانه وأمكنة وقوعه (في) دراسة (العلل) واستطلاع أحوالها والتحقق من مضامينها التي يسترشد بها إلى بناء الأحكام. والمغيا من هذه المقدمة هو كشف الغطاء عن ثبوت هذا الحصر ووقوعه وبيانه.

وأول ما يبدأ به في تحصيل هذا الكشف والبيان هو بيان معنى العلة والمراد بها، وفي ذلك نقول (اعلم أنا) معشر علماء الشريعة (نعني بالعلة في) الأمور (الشرعيات مناط الحكم) فيه إضافة السبب إلى المسبب - عند من يرى أن العلة الشرعية مؤثرة - أو إضافة المضاف إلى المضاف إليه عند من يرى أن العلة ما هي إلا علامة يضاف الحكم إليها فيوجد عندها لا بها ، فيكون معنى مناط الحكم على هذا (ما أضاف صاحب الشرع الحكم إليه وناطه) أي علقه (به ونصبه) أي وضعه (علامة عليه) فيعلم بوجوده وجود الحكم الذي هو منوط به.

قال الزركشي: " قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره"[1].

هذا هو معنى العلة -هنا- (و) أما (الاجتهاد في) دراسة (العلة) هذه واستطلاع أحوالها واستكشافها للكشف عنها فهو (إما أن يكون) حاصلا (في

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ٢٥٥.

تحقيق المناط) وهو بيان وجود ذلك المعنى الذي هو المناط في الفرع وثبوته فيه وصورة ذلك وحقيقته هي: أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع فهذا من المواطن التي يكون فيها هذا الاجتهاد. (أو) يكون (في تنقيح المناط) المعتبر للشارع بنصه عليه علة وهو انتخابه علة للحكم بعد تصفية محله بالاعتبار من الأوصاف الطردية وإبقائه وحده منقحا من مزاحم له متوهم في التعليل.

وبعضهم يسمى هذا بإلغاء الفارق. قال: الرازي إن الجمع بين الأصل والفرع يكون تارة بإلغاء الفارق والغزالي يسميه تنقيح المناط"[1].

هذا ما قد يكون به هذا الاجتهاد.

(أو) يكون (في تخريج مناط الحكم) من الأصل (واستنباطه) منه، وقد عرف هذا التخريج بأنه تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة من ذات الوصف المجعول علة.

والظاهر من كلام الرازي أن المنصف هو واضع هذه المصطلحات، وهو ما سيأتي عن المصنف التصريح بما ظاهره كذلك قال في "المحصول": " الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق والغزالي يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج الجامع وهاهنا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع والغزالي يسمى الأول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط"[2].

وعلى كل فهذه أضرب هذا الاجتهاد على وجه الجملة فلنصر إلى إيرادها مفصلا فيها القول، ومتمما فيها البيان قائلين:

---

(١) المحصول / ٢/ ٢٤٤

(٢) المحصول (٥/ ٢٠).

الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم

من المعلوم أن الاجتهاد في هذه الأحوال المناطية مختلفة من حيث درجة قول الأمة بها فبعضها أقوى من بعض في ذلك، فلنبدأ بهذا الذي كلامنا فيه فنقول:

(أما الاجتهاد في تحقيق المناط) هذا (فـ)ـإننا (لانعرف خلافا بين الأمة في جوازه)، هذا ما ذكره المصنف في حكم هذا الاجتهاد وهو أنه لا خلاف في جوازه، ونازعه العبدري في هذا بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس ومن ينكره لرجوعه إلى القياس.

وهذا الذي ذكره العبدري فيه نظر إذ المنصف لا يرى هذا من أضرب القياس المختلف فيه.

فإن الظاهرية ومن وافقهم في إثبات القياس إذا نص على العلة يحكمونها في مواردها مسندين الحكم إلى التنصيص عليها، وابن حزم في الإحكام مصرح بهذا في مواضع، ومن ذلك قوله: فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة.

قال أبو محمد وهذا هو ديننا الذي ندين به وندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى"[١].

وعلى كل فإن هذا الضرب من القياس عام يطلب من جميع الأمة.

---

(١) الإحكام (٨/ ٧٧).

قال الشاطبي: " وهو خارج عن باب القياس ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر "(١).

نعم الإسناد مختلف فيه فأهل القياس يسندون الحكم إلى العلة ومخالفوهم يسندونه إلى النص ولا يرون ذلك قياسا.

هذا ما يتعلق ببيان حكم هذا الضرب من الاجتهاد.

أما (مثاله) فمنه (الاجتهاد في تعيين الإمام) إمام المسلمين وولي أمرهم (بالاجتهاد) وإعمال النظر الفقهي في ذلك ، وهذا قد صير إليه لأنه الذي حال الشارع إثبات هذا الحكم إليه (مع قدرة الشارع في) شأن (الإمام الأول) الذي يتولى الخلافة الإسلامية بعد وفاته - عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ - (على) إنزال (النص) في حقه معينا له.

وما به تستحق الإمامة العظمى -إمامة المسلمين- مناطه معلوم بالإجماع، وهو التقوى والصلاح والقوة وحسن التدبير والسياسة والرفق بضعاف الأمة والشدة على الظلمة والمفسدين ونحو ذلك مما هو مفصل في الأحكام المتعلقة بهذا الأمر، فلم يبق إلا الاجتهاد في تعيين محل المناط وتحديده.

هذا هو المثال الأول هنا.

(و)المثال الثاني هو (تعيين الولاة) جمع وال وهو من يتولى حكم ناحية أو بلدة أو مدينة فمناط هذا التعيين معروف وهو الأهلية الدينية والدنيوية مع الصلاح والرفق بالرعية ونحو ذلك، وإذا كان هذا المناط معروفا فإنه لم يبقى إلا تعيين محله الذي هو قائم به. (و) هذا الذي قيل في الولاة يقال في تولية (القضاة) وتعينهم فإن مناط ذلك معروف، وهو ما قرر أن يكون قائما بالقاضي من الشروط

---

(١) الموافقات، (٤/ ٩٦).

العلمية والذهنية والدينية مما هو مفصل في كتب القضاء والأحكام وغيرها.

(و)المثال الثالث الذي يجري فيه (كذلك) هذا الاجتهاد هو الاجتهاد (في تقدير) أي تعيين مقادير (التعزيرات) - جمع تعزير، وهو العقوبة المشروعة التي تحد بحد أو تقدر بمقدار معين، وتقديرها وتحديدها موكول إلى اجتهاد القاضي، ومناطها جنس الجناية وأنواعه متعددة، منها الخيانة والتجسس، وترك الصلاة ونحو ذلك مما يوجب هذه العقوبة، فمناطها معروف فلا يبقى للمجتهد إلا تحقيقه بمعرفة محله وتحقق وجوده فيه.

(و) مثل تقدير التعزيرات هذه (تقدير) كمية وحالة الكفايات) من الأرزاق جمع كفاية وهي ما كان كافيا منها (في تحقيق نفقة القرابات) فيه إضافة المسبب للسبب أي النفقة التي سببها القرابات كالوالدية والولدية والزوجية، وقد يكون هذا من باب المضاف أي نفقة أهل القرابات فتكون هذه الإضافة من باب ما يقدر باللام التي للاستحقاق، ومناط هذا الحكم - النفقة - معروف وهو القرابة، ومتعلق النظر الاجتهادي فيه هو تعيين محله والتحقق من وجوده بالاهتداء بالأمارات التي تدل عليه معينا ومنها السن والصحة ونحو ذلك.

قال المصنف -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في شفاء الغليل موردا هذه الجزئيات: "وكذلك أوجب الشرع الكفاية في نفقة الولد، وقيس به الوالد؛ إذ قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»؛ وإنما تعرف كفاية الولد، بالنظر إلى مثله: في السن والصحة، والقوة والسلامة، وغير ذلك من صفات تؤثر في الحاجة إلى الطعام"(١).

(و)المثال الرابع هو (إيجاب المثل) بتقديره وتحديده (في) ما وجب فيه من (قيم) بكسر القاف وفتح الياء - جمع قيمة - الأشياء (المتلفات) التي فاتت ذواتها بإحراق أو إغراق ونحوهما.

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٣٩٩.

فالمناط في هذا الاجتهاد هو الإتلاف، والشرع قد أوجب ضمان المتلف، وهو يتحقق إما بالتقويم، إن تعذر تحصيل المثل، وإما بإعطاء المثل إن وجد، والمجتهد عليه هنا تعين هذا المثل وتحديده، فإذا عينه وحدده صار موجبا.

(و)المثال الخامس هو (إيجاب مهر المثل) في عقد نكاح لم تحديد فيه المهر من الزوجين، فحدث ما يوجب ايجاب المهر بتحديده وتعيينه ، وهو ما يوجب الاجتهاد في تحديد هذا المهر بالنظر إلى مثل صاحبة هذا العقد من حيث حسبها ونسبها وجمالها.

قال المصنف في شفاء الغليل: " وتعرفنا ذلك بالنظر إلى مثل الموطوءة من نساء العشيرة، وإنما يعرف كون غيرها مثلا لها بالجمال والورع، والصلاح والنسب، وجميع الصفات بنوع نظر "[١].

(و) المثال السادس هو إيجاب (أروش الجنايات) والأروش جمع ارش وهو ما يعطى مقابل الجناية وليس له حد شرعي معين، وتحديده وتعيينه موكول إلى القاضي المجتهد في ذلك.

(و) المثال السابع هو (طلب المثل) الذي يكون (في جزاء الصيد) والذي يحكم به عدلان، ويسمى ما يكون عن ذلك من حكم حكومة العدل فتحديد هذا المثل وتعيينه هو -كذلك- من مواضع هذا الاجتهاد.

هذه جملة من أمثلة هذا الاجتهاد والمعتد عليه في هذا الاجتهاد أن مناط الحكم فيه يكون متقررا بالنص أو بالإجماع فإذا نظرنا في هذه الجزئيات السابقة (فإن) مناطاتها متقررة بذلك فـ(ـمناط الحكم في) تعيين (نفقة القريب) هو (الكفاية) أي ما يكفيه من غذاء وكسوة وما به ينظف جسمه، (و)هذا المناط

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٣٩٨.

(معلوم بالنص) وهو قوله ﷺ لهند: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" (أما أن الرطل) أو أكثر منه أو أقل منه فيه (كفاية لهذا الشخص) أو ذاك أم لا (فـ)إنه أمر (يدرك بالاجتهاد) بالنظر في حال هذا الشخص أو ذاك من حيث ما يحتاج إليه في تحصيل نفقته التي تكفيه في معاشه وما ألحق به من كسوة ونظافة (و) يعرف كذلك (بالتخمين) وهو التقدير لذلك بمراعاة ما يجب أن يراعى في ذلك من أحوال البلدان والناس المختلفة باختلاف الأزمنة وحاجات الناس فيها فإذا قدر بالاجتهاد والتخمين أن الرطل في ذاك كاف فإنه يصار إليه، وإن لم يكن كافيا فإنه يطلب بدله ما فيه الكفاية.

وإذا تقرر عندك هذا كله أدركت أنه (ينتظم هذا الاجتهاد) في هذه المسألة ويقع (بأصلين) اثنين:

(أحدهما: أنه لا بد من) تحصيل (الكفاية) في هذه النفقة.

(والثاني) منهما ثبوت (أن الرطل) هو قدر هذه (الكفاية) فإذا تقرر هذا (فـ)إنه (يلزم منه أنه) أي الرطل هو (الواجب على القريب) الذي وجبت عليه هذه النفقة.

ولكل واحد من هذين الأصلين مستنده (أما الأصل الأول فـ)إنه (معلوم بالنص) وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"، (و)معلوم أيضا (بالإجماع) إجماع الأمة واتفاقها عليه (وأما) الأصل (الثاني) وهو قدر الكفاية (فـ)إنه (معلوم بالظن) الراجح ، والتخمين (و) هذا الذي قلناه في شأن هذا التقدير لهذه النفقة هو الذي (نقوله) في طلب المثل في جزاء الصيد، فإنه (يجب في) قتل المحرم (حمار الوحش)- مثلا - أن ينسك بـ(بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم) - ثم نسترسل في الكلام على هذه المسألة (فنقول) في بيان أصلَيْ هذا الحكم الذي هو جزاء الصيد؛ أما (المثل) فإنه (واجب بالنص) المذكور، فهذا النص هو أصل هذا الوجوب ودليله (والبقرة مثل) حمار الوحش في هذا المقام

(فإذا البقرة هي) المثل (الواجب) النسك به في قتل هذا الحمار (و) الأصل الأول أصل (معلوم بالنص) المذكور، وهذا الأصل (هي المثلية) -أنث الضمير باعتبار الخبر، ولو ذكره باعتبار المبتدأ لكان أحسن - هذه المثلية (التي هي مناط الحكم) هنا في جزاء الصيد. و(أما) الأصل الثاني وهو (تحقق) هذه (المثلية) وحصولها (في البقرة فـ) إنه (معلوم بنوع من المقايسة) بين هذا الحمار والبقرة والمقابلة بينهما (والاجتهاد) لمعرفة حصول هذه المثلية وإدراك ثبوتها والمعول عليه في ذلك -على الراجح- هو التماثل في الخلقة والصورة في الصغر والكبر.

قال المصنف في شفاء الغليل منكرا إتباع الشبه في ذلك: "إتباع الشبه في جزاء الصيد من التمثيل بالنعم، كمصيرنا إلى أن في النعامة بدنة، وفي اليربوع جفرة، وفي الغزال عنزا، وفي الظبية شاة، وفي حمار الوحش بقرة، وفي الضبع كبشا، وفي الأرنب عناقا، وفي الضب جديا جمع الماء والشجر؛ إلى غير ذلك.

فهذا وأجناسه عده عادون من جملة قياس الشبه؛ واستدلوا عليه بصحة التشبيهات بالصفات الخلقية؛ وهو خيال باطل، وتمثيل مائل. إذ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾. فأوجب المثل وحصر في النعم، فكان طلب الوصف- الذي به تقع المماثلة- واجبًا بحكم النص. فسلمت المقدمة الأولى، وهي الغامضة من قياس الشبه، وإذا سلم ذلك فلا يمكن طلب المماثلة إلا بالخلقة، ولا تعويل إلا على المماثلة في الصغر والكبر؛ فإن الصيد والنعم لا يتماثلان في الألوان والصفات والعادات؛ فصار النظر في تعيين الصفات التي إليها النظر في المماثلة واقعا من جملة النظر في المقدمة الثانية؛ وذلك ضرورة كل قابل للشرع"[١].

(١) شفاء الغليل، ص: ٣٩٧.

هـذا بيـان مـا قرر في حق جزاء الصيد هذا مـن حيث تعيين المثلية فيه، وما يقال فيه يقال في نظائره.

(و) على هـذا السنن يمضى (كذلـك) في شـأن الإتـلاف فـ(ـمن أتلـف على إنسان فرسا) مثلا (فـ)إن (عليه ضمانه والضمان) الذي هو غرمه (هو المثـل) أي مثل هـذا الفـرس (في القيمة) بحيث يقومه العـدول أهل المعرفة بأثمنة الأفـراس والخيل. وهذا الأصل -وهو الضمان بالمثل- ثابت بالنص الـذي رواه البخـاري عـن أنس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ولفظه: " أن النبي ﷺ كان عند بعض نسـائه، فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين مع خـادم بقصعة فيها طعام، فضربت بيدها، فكسرت القصعة، فضمها وجعل فيها الطعام، وقال: «كلوا» وحبس الرسـول والقصعـة حتى فرغوا، فدفع القصعة الصحيحة، وحبس المكسورة".

ولفـظ الترمـذي عـن أنـس أيضـا: " أهـدت بعـض أزواج النبـي ﷺ إلـى النبي ﷺ طعاما في قصعـة، فضربت عائشـة القصعـة بيدهـا، فألقـت مـا فيهـا، فقال النبي ﷺ: «طعام بطعام، وإناء بإناء».

و(أمـا كـون مائـة درهـم مثـلا) مسـاويا (لـه) أي لهـذا الفـرس (في القيمة فـ)ـهو (إنما يعرف بالاجتهاد) من العدول أهل المعرفة المذكورة، وكل هذا من الاجتهاد في تحقيق المناط.

(ومـن هـذا القبيـل) أي الجنس الـذي هـو الاجتهـاد في تحقيـق المنـاط (الاجتهاد في) تعيين جهة (القبلة) البيت الحرام.

(و)استقبال القبلـة وكـذا كـون قبلـة الصـلاة هي جهـة بيت الحـرام (ليس ذلك مـ)ـمّا له علاقة بدليل (القياس في شيء بل الواجب) الوارد في ذلك هو (استقبال جهـة القبلـة و)شـطرها، وهذا الحكـم (هـو) حكـم (معلـوم بالنص)

متقرر به ،وهو قوله تعالى: " فولك وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره"، هذا هو الأصل الأول في هذه المسألة.

(أما) الأصل الثاني وهو (أن هذا) الجهة أو تلك (هي جهة القبلة) وشطرها (فإنه يعلم بالاجتهاد) في ذلك، (و) يكون هذا بالبحث عن (الأمارة) الطبيعية الدالة على ذلك كالنجوم، ومطلع الشمس والقمر ونحو ذلك من العلامات (الموجبة للظن) في تعيين هذه الجهة وتحديدها، والأخذ بهذا الظن والعمل بمقتضاه سائغ (عند تعذر) تحصيل (اليقين) بذلك، وقد يكون قوله، (عند تعذر اليقين) هذا متعلق بقوله (يعلم) فكلا المعنيين صحيح، وتقرير القول على وفقهما سائغ.

خلاصة القول أن الأخذ بالظن في هذه الجزئيات كلها سائغ، فإذا أدى إليه اجتهاد مجتهد فيها حق المصير إليه.

(وكذلك حكم القاضي بقول الشهود) يعني بشهادتهم فإنه حكم (ظني) أي مبني على الظن (لكن الحكم) بالقول الذي قضي عليه (بالصدق) أي بأنه صدق أمر (واجب، و)هذا الوجوب (هو) حكم (معلوم) ثبوته (بالنص) وهو قوله تعالى: " وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله"، وقوله تعالى: " واستشهدوا شهيدين من رجالكم"، وكذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " شاهداك أو يمينه". متفق عليه.

(و)من المعلوم أن (قول) الشخص (العدل صدق معلوم) ومعروف (بالظن) الذي يحصل (و)يكون عن (أمارات العدالة) وأماراتها المواظبة على الطاعة كاعتياد المساجد والإكثار من النوافل وعفة اللسان ونحو ذلك. وأما العدالة فهي ملكة في النفس تحمل على اجتناب الكبائر وعلى ترك الإصرار على الصغائر وخوارم المروءة، (والعدالة) هذه (لا تعلم) أي لا يعلم قيامها بشخص ما (إلا بالظن) لأن تلك الأمارات التي تدل عليها لا تفيد القطع والجزم بثبوتها.

هـذه هـي صـورة هـذا الجنس مـن الاجتهـاد (فلنعبر عـن هـذا الجنس) من الاجتهـاد (بتحقيـق المنـاط) إذ عمل المجتهد هنا في شأن النظر في المناط إنما هـو هـذا التحقيق فقـط (لأن المنـاط معلوم بنص أو إجمـاع) فـ(ـلا حاجة إلى استنباطه) واستخراجه، إذ هـو متصور قائـم بالأذهـان معلـوم (لكـن تعـذرت معرفتـه) والعلـم بوجـوده (بيقيـن) وجـزم في هـذه الجزئيات ومـا في حكمهـا (فاستدل عليـه) أي على وجـوده في ذلـك (بأمـارات) وعلامـات (ظنيـة) -فيه وصـف الشـيء بأثـره- لأن الظـن أثر تلك الأمـارات، وبذلك يكـون معنى هذه العبارة "بأمارات ظنية" هو بأمارات تفيد الظن وتثمره في النفس.

ثم إن الظن يقضى به ويحكم بموجبه.

ومما يجب أن يعلم هنا هو أن المضي على هذا الاجتهاد الذي هو تحقيق المناط يعمل به كل مكلف في أموره الدينية، ويبني عليه ما يصير إليه من حكم فيمـا كلـف فيه بالتعيين له، وذلك كتعيين المسكين والفقير -مثلا- في الزكاة، والكفء في النكاح، وجهة القبلة، والمثلية في جزاء الصيد ونحو ذلك مما تقدم ذكره ونحوه.

وفي وجوب هذا الاجتهاد على كل مكلف قال الشاطبي: " فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصـلاة أو مـن جنسـها إن كانـت يسيرة فمغتفرة، وإن كانـت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكـون ذلـك إلا باجتهـاد ونظر، فإذا تعين له قسـمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سـائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعـال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في

الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] .

وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبش مثلا للضبع، والعنز مثلا للغزال، والعناق مثلا للأرنب، والبقرة مثلا للبقرة الوحشية، والشاة مثلا للشاة من الظباء، وكذلك الرقبة الواجبة في عتق الكفارات، والبلوغ في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك، ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا، وهو أوضح دليل في المسألة"[1].

(و)بذلك فإن (هذا) الضرب من الاجتهاد (لا خلاف فيه) يعني في العمل به واعتباره (بين) جميع أفراد (الأمة) وقد مر ذكر ذلك (و)هذا التحقيق للمناط (هو) كما ترى (نوع اجتهاد) وهو غير مختلف فيه.

(و)أما (القياس) التعبد به وبناء الأحكام عليه فإنه (مختلف فيه) كما هو معلوم، وإذا كان هذا هو حال هذا الاجتهاد -وهو أنه مجمع عليه- وحال القياس -وهو أنه مختف فيه- (فكيف يكون هذا) الاجتهاد (قياسا) مع

---

(١) الموافقات (٥/ ١١).

حصول هذا التنافي بينهما من حيث إن الأول مجمع على التعبد به والعمل به والثاني مختلف فيه؟

وإذا قال قائل -كما تقدم نقله عن العبدري-: إن هذا الاجتهاد أيضا مختلف فيه، قيل له (وكيف يكون مختلفا فيه و)إتيانه (هو ضرورة) في امتثال أوامر ونواهي (كل شريعة) أيا كانت فإذا ترك العمل به توقف العمل بكل الشرائع والشعائر وانقرضت. وهذا يتبين ويظهر على جلاء بالنظر في الجزئيات، ففي القضاء مثلا لو لم يعمل بهذا الاجتهاد عجز القاضي عن الحكم وتلاشى القضاء المتعلق بالشهود - مثلا - (لأن التنصيص) الشرعي (على) ثبوت (عدالة الأشخاص) كل فرد فرد منهم مذكورين بأسمائهم على وجه التعين أمر محال. (و)هذا أيضا يقال في نفقة الأقربين فإن التنصيص الشرعي على بيان (قدر كفاية كل شخص) بعينه أيضا (محال) لما فيه من الاستحالة والتعذر، وإلا وجب تنزيل الوحي في كل جزئية نزلت بآحاد الناس وأفرادهم في هذا الشأن مسترسلا إلى يوم الدين، وهذا لا يكاد يتلفت إليه. ومثل هذا المتقرر في هذه النفقة وعدالة الشهود يتقرر أيضا في الواجبات التي خوطب بها كل مكلف كطهارة الثوب والمكان، وكون من تعطى له الزكاة مسكينا أو فقيرا ونحوهما، وثبوت سقوط أحجار الرمي في الجمرة ونحو ذلك مما خوطب به كل مكلف أيا كان.

وإذا علم هذا وعد هذا الاجتهاد من القياس (ف)إن (من ينكر القياس) لا ينكره في هذا الضرب من الاجتهاد، وإنما (ينكره حيث) أي في الموضع الذي (يمكن) فيه (التعريف للحكم) والعلم به (بالنص المحيط بمجاري) أي بمحال جريان (الحكم) الوارد فيه، كأن يكون ذلك النص عاما يجري حكمه على جميع أفراده مستغرقا له فمورد هذا النص ومحله لو أنكر فيه استعمال القياس والعمل به لكان ذلك الإنكار مقبولا ومعتبرا.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الاجتهاد الأول الجاري في تحقيق المناط.

(الاجتهاد الثاني في تنقيح مناط الحكم)

أي هذا القول المسوق الآن متضمنه بيان (الاجتهاد الثاني) في العلة، وهو الاجتهاد (في تنقيح المناط).

وقبل إيراد ما أثمره نظر الأصوليين والفقهاء في هذا الموضوع من بيان وحكم نذكر بأن التنقيح معناه لغة: التهذيب والتمييز والتشذيب، وكلام منقح أي فعل به ذلك. وكل ما نحيت عنه شيئا فقد نقحته، قال ذو الرمة غيلان:

من مجحفات زمن مريد   نقحن جسمي عن نضار العود

ومعناه اصطلاحا: إلحاق الفرع بالأصل بعد تقرير المناط المتعلق به الحكم وتشبيهه به بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له.

وهنا يجب التنبيه على أن بعض الأصوليين يجعل تنقيح المناط من مسالك العلة، ومن هؤلاء الرازي وابن السبكي والزركشي والبيضاوي.

قال ابن السبكي: " أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم أو تكون أوصاف فيحذف بعضها ويناط بالباقي"(١).

قال الزركشي: " وإنما لقب هذا اللقب؛ لأن العلة في محلها تكون مدركة بالنص ولكنها تختلط بغيرها فتحتاج إلى تمييزها عما يخالطها من ذلك".

هذا موجب هذه التسمية وصورة ذلك أنه يدل ظاهر التعليل بوصف مذكور على غيره مما لا مدخل له في التأثير لكونه طرديا أو ملغى فينقح حتى

(١) جمع الجوامع، ٢/ ٣٨٠.

يميز المعتبر، ويجتهد في تعين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار".

وأما المصنف فلم ير هذا التنقيح مسلكا لإثبات العلة؛ إذ هو عنده اجتهاد في محل تثبت فيه العلة بالنص، أو بمسلك آخر من مسالك العلة.

هذا ما يعرف به هذا الاجتهاد وهذه هي صورة مجراه (وهذا) الضرب من الاجتهاد (أيضا يقر به أكثر منكري القياس) ويعترفون به دليلا شرعيا.

قال الزركشي: " وسماه الحنفية (الاستدلال) وأجروه في الكفارات، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر (الجامع) الذي لا يفيد إلا غلبة الظن.

و(الاستدلال) ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد".

ثم قال: " وقال الأبياري: هو خارج عن القياس، وكأنه يرجع إلى تأويل الظواهر، ولهذا أنكر أبو حنيفة القياس في الكفارات وقال: إن الكفارة خرجت على الأصل.

وقال ابن رحال: إن كان المقصود بالتنقيح تعليل الحكم في حق شخص، كما في حديث المجامع، فالأمر كما قال الحنفية، ولا يكون إثبات الحكم بطريق القياس، لأن القياس لا يستعمل في حق الأشخاص بل تكون التعدية بقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» . وإن كان المقصود تعليلا في واقعة فليس كما قالوا، بل هو من قبيل القياس، كما في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» والفرق أن الحكم لا يتعدى

من واقعة إلى واقعة بغير القياس، ويتعدى من شخص إلى شخص بغير القياس"[1]. هذا ما يتعلق بالرأي الحنفي في هذا الاجتهاد.

وهذا الذي ذكره المصنف من أنه يقر به أكثر منكري القياس نازعه فيه العبدري أيضا بمثل ما تقدم ذكره في تحقيق المناط كما قال الزركشي لكنه زاد هنا عبارة: " لا نعرف بين الأمة خلافا في جوازه" وهي غير مذكورة هنا.

وهذا الذي اعترض العبدري به قد يكون صحيحا بلا نزاع لأن الظاهرية -وهم أكثر من ينكر القياس على الجملة والتفصيل- لا يقولون بهذا الضرب من القياس كغيره من أضربه وما صاروا إليه من إلحاق الأمة بالعبد في السراية، وإلحاق الرجال بالنساء في القذف ونحو ذلك إنما تمسكوا فيه ببعض الظواهر، كالعبد، والمملوك وقد صرح ابن حزم بذلك في كتاب الإحكام حيث قال: " قالوا: فإذا جاء النص بجلد قاذف المحصنات وأنتم تجلدون قاذف الرجال المحصنين كما تجلدون قاذف المحصنات من النساء وهذا قياس.

قال أبو محمد وهذا ظن فاسد منهم وحاشا لله أن يكون قياسا ونحن نبدأ فنبين بحول الله وقوته من أين أوجبنا جلد قاذف الرجال من نص القرآن والسنة فإذا ظهر البرهان على ذلك لائحا بحول الله وقوته وأنه من النص عدنا إلى بيان أنه لا يجوز أن يكون قياسا وأنه لو استعمل ههنا القياس لكان حكمه غير ما قالوا وبالله تعالى التوفيق فنقول وبالله تعالى نتأيد إن قول الله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ عموم لا يجوز تخصيصه إلا بنص أو إجماع فممكن أن يريد الله تعالى النساء المحصنات كما قلتم وممكن أن يريد الفروج المحصنات وهذا غير منكر في اللغة التي بها نزل القرآن وخاطبنا

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٣٢٢، إلى: ٣٢٤).

بها الله تعالى قال الله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ١٤﴾ يريد من السحاب المعصرات فقلنا نحن إنه أراد الفروج المحصنات وقلتم أنتم إنه أراد النساء المحصنات فوجب علينا ترجيح دعوانا بالبرهان الواضح فقلنا إن الفروج أعم من النساء لأن الاقتصار بمراد الله تعالى على النساء خاصة تخصيص لعموم اللفظ وتخصيص العموم لا يجوز إلا بنص أو إجماع وأيضا فإن الفروج هي المرمية لا غير ذلك من الرجال والنساء، برهان ذلك ما قاله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦﴾ وقال تعالى ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣١﴾ وقال تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥﴾ وقال تعالى ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ فصح أن الفرج هو المحصن وصاحبه هو المحصن له بنص القرآن"(١).

---

(١) الإحكام (٧/ ٨٧).

وقال في المحلى: « قال أبو محمد: اختلف الناس في المملوك الذكر إذا زنى».

ثم ثال: " قال أبو محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فنظرنا في هذين الاحتجاجين فوجدناهما صحيحين، إذ لم يرد نص صحيح يعارضهما - فنظرنا في ذلك، فوجدنا رسول الله ﷺ قد قال «إذا أصاب المكاتب حدا أو ميراثا ورث بحساب ما عتق منه، وأقيم عليه الحد بحساب ما عتق منه» وقد ذكرناه بإسناده في الباب الذي قبل هذا متصلا به فأغنى عن إعادته.

فاقتضى لفظ رسول الله ﷺ وحكمه في هذا الخبر حكم المماليك في الحد بخلاف حكم الأحرار جملة إذ لو كان ذلك سواء لما كان لقول رسول الله ﷺ أن «يقام عليه الحد بحساب ما عتق منه» معنى أصلا، ولكان المكاتب الذي عتق بعضه كأنه حر كله، هذا خلاف حكم رسول الله ﷺ.

قال أبو محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإذ قد صح أن حكم أهل الردة في الحدود خلاف حكم الحر، فليس إلا أحد وجهين لا ثالث لهما، ولا بد من أحدهما: إما أن لا يكون على المماليك حد أصلا، وهذا باطل بما أوردناه أيضا بإسناده في الباب المتصل بهذا الباب وإسناده: نا عبد الله بن ربيع نا محمد بن معاوية نا أحمد بن شعيب نا عبد الرحمن بن محمد بن سلام نا إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان الثوري عن عبد الأعلى -هو ابن عبد الأعلى التغلبي- عن ميسرة -هو ابن جميلة- عن علي بن أبي طالب " أن رسول الله ﷺ قال: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم» فكان هذا عموما موجبا لوقوع الحدود على العبيد والإماء.

وإما أن يكون للمماليك حد مخالف لحكم حدود الأحرار، وهذا هو الحق، إذ قد بطل الوجه الآخر ولم يبق إلا هذا، والحق في أحدهما ولا بد - مع ورود هذين النصين اللذين ذكرنا - من وجوب إقامة الحدود على ما

ملكت أيماننا، وأنهم في ذلك بخلاف حدود الأحرار، فإذ قد وجب هذا - بلا شك - فلم يكن بد من تحديد حد المماليك بخلاف حكم الأحرار في الحدود، فقد صح إجماع القائلين بهذا القول - وهم أهل الحق -: على أن المماليك في الحد نصف حد الحر، فكان هذا حجة صحيحة مع صحة الإجماع المتيقن على إطباق جميع أهل الإسلام: على أن حد العبد والأمة ليس يكون أقل من نصف حد الحر، ولا أكثر من نصف حد الحر، ولم يأت بهذا نص قط - فهذا إجماع صحيح متيقن على إبطال القول بأن يكون حد المملوك أو المملوكة أقل من نصف حد الحر، أو أكثر من نصف حد الحر - فبطل بالنصوص المذكورة؟ قال أبو محمد - رَحِمَهُ اللَّهُ -: فلولا نص رسول الله - ﷺ - على إقامة الحدود على ما ملكت أيماننا لكانت الحدود عنهم ساقطة جملة، فإذ قد صحت الحدود عليهم فلا يجوز أن يقام عليهم منها إلا ما أوجبه عليهم نص أو إجماع، ولا نص ولا إجماع بوجوب الرجم عليهم، ولا بإيجاب أزيد من خمسين جلدة ونفي نصف سنة، فوجب الأخذ بما أوجبه النص والإجماع وإسقاط ما لا نص فيه ولا إجماع - وبالله تعالى التوفيق؟"[1].

هذا ما يتعلق بتعريف هذا الضرب من الاجتهاد، وما يتعلق بالقول به.

وأما صورة هذا الاجتهاد فإنها تتحقق بإلغاء بعض القيود والاختصاصات أو اعتبارها، والتدوار فيها على أمور عقل من الشرع تأثيرها في الأحكام وذلك ينقسم إلى ما عرف فيه المناط بورود الحكم فيه مرتبا على وقوع الواقعة، وإلى ما عرف بالإضافة اللفظية بصيغة التسبيب من الترتيب بفاء التعقيب وترتيب الجزاء على الشرط، وإلى ما عرف مناط الحكم فيه بحدوث الحكم عند حدوث العارض.

(١) المحلى بالآثار (١٢/ ١٨٠).

وإذ قد اتضحت صورة هذا الاجتهاد فلنصر الآن إلى إيراد المثال الذي يجري فيه هذا الاجتهاد وبالضبط فيما ورد فيه مرتبا على واقعة فنقول:

(مثاله أن يضيف) أي يسند (الشارع ﷺ الحكم إلى سبب) وهو قد يكون عرضا أو فعلا (وينوطه) أي يعلقه (به و) هذا السبب (تقترن به) في محله ومعروضه (أوصاف لا مدخل لها في) هذه (الإضافة) والإناطة (فيجب حذفها) وإلغاؤها (عن درجة الاعتبار) وإبقاء ذلك السبب وجعله مناطا (حتى يتسع ذلك الحكم) المضاف إليه والذي يكون عنه شاملا لكل من قام به ذلك المناط من المكلفين فيستوي في ذلك صاحب الواقعة وكل من ماثله في قيام ذلك المناط به ما كان مكلفا.

(مثاله) أي مثال هذا الحكم المضاف شرعا إلى السبب (إيجاب) الشارع (العتق) عتق الرقبة (على) ذلك (الأعرابي) قيل اسمه سلمة بن صخر البياضي وفيه نظر (حيث أفطر) وأفسد صومه (في) نهار (رمضان بالوقاع) أي الجماع (مع أهله) وهذا خبر أخرجه البخاري عن أبي هريرة بلفظ: " بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين»، قال: لا، فقال: «فهل تجد إطعام ستين مسكينا». قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلك أتي النبي ﷺ بعرق فيها تمر - والعرق المكتل - قال: «أين السائل؟» فقال: أنا، قال: «خذها، فتصدق به» فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك».

هذا هو نص هذا المثال، وأما مقتضى الاجتهاد فيه وموجبه (فـ)ـهو (أنا نلحق به) أي بهذا الرجل الأعرابي صاحب الواقعة (أعرابيا آخر) في هذا الحكم، ويكون هذا الإلحاق إما مستدلا عليه (بقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة") وهذا خبر بهذا اللفظ لا وجود له، كما تقدم بيان ذلك، (أو) مستدلا عليه بـ(ـالإجماع) المنعقد (على أن التكليف) حكمه (يعم) كل (الأشخاص) المكلفين، أو يكون مستدلا عليه بهذا الإجماع وبذاك النص لو ثبت، فيقرر بهما أن كل أعرابي مثل ذلك الأعرابي صاحب الواقعة (ولكنا) لا نقف عند هذا الإلحاق وحده بل (نلحق) كل من قام به هذا المناط كالشخص (التركي والعجمي) وغيرهما (به) أي بهذا الأعرابي في هذا الحكم، وإنما نصير إلى هذا الإلحاق (لأنا نعلم أن المناط) الذي تعلق به هذا الحكم هو (وقاع مكلف) عاقل بالغ (لا وقاع أعرابي) فالأعرابي -هنا- وصف طردي ملغى اعتباره، وبناء على هذا نلحق بهذا المكلف -الأعرابي- غيره من المكلفين في هذا الحكم.

(ونلحق به) كذلك (من أفطر في رمضان آخر) غير هذا الذي انتهك حرمته هذا الأعرابي وإنما نصير إلى ذلك (لأنا نعلم أن المناط) لهذا الحكم هو (هتك حرمة رمضان) من حيث هو (لا) هتك (حرمة ذلك الرمضان) الذي هتك حرمته ذلك الأعرابي بوقاعه المذكور ولا نقتصر على هذا (بل نلحق به) برمضان هذا الذي انتهكت حرمته (يوما آخر من ذلك الرمضان) نفسه إذا حصل انتهاكه.

وكما يلحق بهذا الأعرابي في هذا الحكم من ذكر يلحق به من لم يطأ زوجته (و)إنما وطِئ أمته فـ(ـلو وطئ) شخص (أمته) في نهار رمضان (أوجبنا عليه) هذه (الكفارة) الوارد بيانها في هذا الخبر، وإنما أوجبنا عليه ذلك (لأنا نعلم أن كون الموطوءة منكوحة) حرة (لا مدخل له في هذا الحكم) وهذا

الحكم أيضا يجري في الزاني فإنه ملحق بذلك الأعرابي في وجوب الكفارة عليه، وإنما قضينا عليه بذلك لأننا نعلم أن كون الموطوءة حلالا لا مدخل له في هذا الحكم فكون هذا الوطء واقعا في محل مباح غير محصور فيه هذا الحكم (بل يلحق به الزنا) وقد يكون هذا الحكم في الزنا أقوى (لأنه أشد في هتك) هذه (الحرمة) حرمة رمضان.

قال المصنف في شفاء الغليل: "وأما القيود في حق المحل- وهو المرأة- فلا تأثير للحرية ولا للحل قطعا، فالأمة والأجنبية في معنى المنكوحة الحرة: إذ لم يعرف للنكاح وللحل مدخل في إيجاب الكفارة، فالتحق ذلك بالزمان المخصوص والمكان المخصوص، إذ لا مدخل لهذه الأوصاف في التأثير، ولا في تأييد المؤثر، إذ عقل أن الكفارة وجبت لنوع جناية على حق الله تعالى والجناية لا تتأثر بهذه الصفات، كما لا تتأثر بالزمان والمكان"(١).

(إلا أن هذه) الإلحاقات (إلحاقات معلومة) مدركة بطريق الاجتهاد وإعمال النظر الفقهي فقط إذ (تنبني على تنقيح مناط الحكم) وتمييزه وإفراده بالاعتبار ويكون ذلك-كما تقدم ذكره-(بحذف ما علم بعادة) صاحب (الشرع) التي يجري عليها (في موارده) يعني في موارد الشرع وهي محال الأحكام (و)عادته التي يجري عليها في (مصادره) أي أدلته التي يؤخذ بها (في) إثبات (أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير) في بناء الأحكام، وإبقاء ما سواه مما علم أنه مناط الحكم حقيقة.

وقد أورد المصنف هذا العمل في (شفاء الغليل) فقال: " وبيان هذا الجنس من التصرف بالمثال: أن الجماع في حق الأعرابي وقع على وجوه في

(١) شفاء الغليل ص٤١٧.

الخصوص، إذ كان حرا بالغا ذكرا فالحكم به في العبد والصبي والمرأة -إذا جومعت- مأخوذ من النظر في تنقيح المناط.

وهو بالإضافة إلى المرأة- أيضا- تقيد بخصوص: إذ صادف آدمية حية أنثى منكوحة حرة. فالحكم به في الجماع المصادف للبهيمة، والميتة، والإتيان في غير المأتى من الرجال والنساء، وفي المملوكة التي ليست منكوحة، وفي المنكوحة الرقية، وفي الأجنبية المحرمة- مأخوذ من فهم المناط وتنقيحه.

وهو بالإضافة إلى العبادة التي لاقاها وأفسدها، مقيد بكونه صوما فرضا أداء عن رمضان. فالحكم فيما ليس بصوم كالحج، وفي النفل في أداء صوم آخر، وفي القضاء- مأخوذ من فهم المناط.

وهو بالإضافة إلى نفسه- أعني الجماع- مخصوص بكونه إفطارا بمقصود، وهو قضاء شهوة الفرج. فالحكم في ابتلاع الحصاة وليس بمقصود، وفي الأكل وليس بقضاء شهوة الفرج- مأخوذ من النظر في فهم المناط.

فهذه وجوه من القيود والخصوص اتفقت في الواقعة التي فيها الحكم. وبعضها محذوف لا مدخل له في الاقتضاء، وبعضها معتبر، وبعضها مختلف فيه، والتدوار-في الإلغاء والإبقاء- على تأثيرات معقولة من مورد الشرع، ومناسبات مفهومة تترقى في رتبتها عن الشبه المقدم المختلف فيه، ولذلك لا يتصور الخلاف من القائسين، في هذا الجنس.

والضبط في هذا أن ما عرف كونه مؤثرا أو مؤيدا لتأثير الأصلي، فلا يلغي، وما علم أنه لا مدخل له في اقتضاء الحكم، فيلغى"[1].

(١) شفاء الغليل، ص: ٤١٤-٤١٥.

إلا أن هذا الحذف والإبقاء ليس مبتناه على قاطع من الأدلة (و)بناء على ذلك (قد يكون حذف بعض الأوصاف) التي قامت بهذا الأعرابي أحوالا له وهو يأتي بهذا الفعل كالذكورة أو التي تحقق بها حصول هذا الانتهاك كالجماع (مظنونا) فقط (فينقدح) في النفوس والأذهان (الخلاف فيه) أي في ثبوت صحة هذا الحذف وفي أنه جائز ويظهر بين النظار في ذلك كما هو معروف في حق المظنونات، وهو ما يكون عنه بالضرورة الخلف في الحكم المرتب عن ذلك الحذف، وهذا أمر قد حصل بين الفقهاء في أحكام كانت عن هذا التصرف، وذلك (كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب) أي بأحدهما إذا حصل أو بهما معا إذا حصلا في نهار رمضان، وإنما صير إلى هذا الحكم بعد حذف اعتبار الجماع، وهذا أمر قد ينقدح للفقيه (إذ يمكن أن يقال) في بيان وجه ذلك وأساسه الفقهي (مناط الكفارة) الموجب لها -وهو الذي توجد عند وجوده- هو صيرورة فعل ما و(كونه مفسدا للصوم) ومحصلا انتهاك حرمته (والجماع آلة الفساد) له وكل ما كان مثله من حيث كونه آلة لهذا الفساد فإنه مثله في إيجاب هذه الكفارة، ومن ذلك الأكل والشرب، وقد ذهب إلى هذا المالكية.

قال المصنف: " وأما الجماع نفسه، فقد ذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى حذف قيوده، وأوجب بابتلاع الحصاة، وقال: الجناية من حيث كان إفسادا، والكل مفسد: موجب للقضاء مفوت لفضيلة الوقت"(١).

وهذا الذي قاله المصنف هو ما أورده الشيخ خليل في مختصره حيث قال ممزوجا بالشرح: " (و)[صحة الصوم] بترك إخراج (قيء) فإن استدعاه فالقضاء دون الكفارة ما لم يرجع منه شيء ولو غلبة، وإن خرج منه قهرا فلا قضاء إلا أن يرجع منه شيء فالقضاء فقط ما لم يختر في إرجاعه فالكفارة أيضا

(١) شفاء الغليل، ص: ٤١٩.

(و) صحته بترك (إيصال متحلل) أي مائع من منفذ عال أو سافل والمراد الوصول ولو لم يتعمد ذلك وهذا في غير ما بين الأسنان من طعام، وأما هو فلا يضر ولو ابتلعه عمدا (أو غيره) أي غير المتحلل كدرهم من منفذ عال فقط (على المختار) عند اللخمي (لمعدة) متعلق بإيصال"[1].

وعليه فالجماع آلة لإيقاع هذا الفساد، وكل آلة ساوته في ذلك المناط فهي مثله في الحكم، فالمناط وحدته هي معيار الوحدة في الحكم والمساواة فيه، وقد ثبت أن المناط في إيجاب الكفارة -هنا- هو انتهاك حرمة الصوم. (كما أن مناط) وجوب (القصاص في) -بمعنى الباء-أي بسبب (القتل بالسيف) هو (كونه) أي السيف (مزهقا) أي مخرجا (روحا) أي نفسا (محترمة) معصومة الدم (والسيف آلة) يحصل بها هذا الإزهاق (فيلحق به) في الحكم الذي هو القصاص كل شيء محدد كـ(ـالسكين) وهو المدية (والرمح و)مثل هذا المحدد في ذلك الشيء (المثقل) كالحجر إذا حصل بشيء من ذلك القتل، ولا عبرة بالاختلاف في كون بعض هذه الأشياء معدا للقتل به مصنوعا لذلك، وبعضها الآخر على خلاف ذلك.

(و)إذا كان هذا يجري في هذه الملحقات بالسيف باعتبار الكل آلة لإزهاق النفس فـ(ـكذلك الأكل والشرب) فإنهما أيضا (آلة) لإفساد الصوم ومقتضى ذلك أن يلحقا بالجماع باعتبارهما آلة أيضا لهذا الإفساد -كما سبق ذكره-.

(و)لكن (يمكن) من وجه آخر يفيده النظر -هنا- (أن يقال: إن الجماع مما لا تنزجر النفس عنه) أي عن إتيانه ولا ترتدع عنه (عند) حصول (هيجان شهوته) -فيه إضافة السبب إلى المسبب- أي الشهوة التي تكون سببه، ولا ينكف طلبه الذي هو الشبق (لمجرد وازع الدين) -الإضافة هنا بيانية- أي

---

(١) الشرح الكبير على خليل، الدردير، ١/ ٨١٥.

لمجرد الوازع الذي هو الدين، والوازع الكاف، فالشبق -لجموحه بصاحبه إلى الفعل الموجب هو له- لا ينكف عن صاحبه ولا يدفع لمجرد وازع الدين (و)بذلك (ف)إنه (يحتاج فيه) يعني في تحصيل دفعه وكفه (إلى) إيجاب (كفارة) على من أتاه تكون (وازعة) له إذا ما رغبت نفسه في إتيانه. وعلى هذا مشى من أنكر إلحاق الأكل بالجماع.

قال المصنف: " وأبو حنيفة اعتبر كمال الإفطار بمقصود تتشوف النفس إليه فإن هذه عقوبة بإزاء جناية، فتتأثر بما يؤثر في إثارة باعثة التشوف. فساعده عليه الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وزاد، فاعتبر كونه جماعا: لأن توقان النفس إليه لا يسكن بمجرد وازع الشرع"[1].

(بخلاف الأكل) فإنه لس الرغبة فيه بمنزلة الشبق والرغبة في غشيان النساء، وبناء على هذا لا يصح إلحاق الأكل بالجماع؛ إذ الفارق المؤثر في الحكم مانع من القياس، فوجوده فيه يفسده.

(وهذا) التوجيه المفيد لهذه التفرقة بين الأكل والجماع هنا (محتمل) أن يكون صحيحا ومعتبرا لهذا الذي تقدم ذكره.

ومثل هذا قد يقال أيضا في جماع البهيمة والميتة وإتيان المرأة في غير المأتي.

قال المصنف في شفاء الغليل: «وأما جماع الميتة والبهيمة والإتيان في غير المأتي، فهو في محل النظر:

فالشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يوجب الكفارة؛ فإنه قضاء شهوة بالجماع، بخلاف الإنزال بين غضون السمن والأفخاذ، فإن ذلك ليس جماعا.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١٩)

وأبو حنيفة يقول: هذا يسمى جماعًا مجازًا، وليس المحل محل الشهوة في الأصل، إلا في حق المضطر. فلا تتعدى إليه الكفارات»[١].

وعلى هذا المنوال الذي بني عليه القول في حق الرجل هو الذي يبنى عليه القول أيضا في شأن المرأة.

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما المرأة فملحقة عند أبي حنيفة- وهو أحد قولينا- بالرجل، وإن لم يتعرض لها رسول الله ﷺ، لأن كل عقوبة منوطة بالجماع، سوى الشرع فيها بين الرجل والمرأة. ونحن قد تفرق على قول؛ لأنها ما أفطرت بالجماع؛ أو لأن للأنوثة تأثيرا في إسقاط الغرامات المالية المتعلقة بالجماع: كالمهر، وثمن ماء الغسل، وغيره»[٢].

هذه هي صورة هذا الضرب من الاجتهاد (والمقصود) بيانه به وإفادته به مميزا هو (أن هذا) الاجتهاد اجتهاد مخصوص؛ إذ هو (نظر) أي إعمال للذهن (في) سبيل تحصيل (تنقيح المناط) وتمييزه (بعد أن عرف بالنص) وعلم به (لا بالاستنباط) وهو الإخراج من النص بالنظر المبني على المناسبة والإخالة، وبكون هذا المناط معروفا بالنص أو بمسلك من مسالك العلة كان هذا الاجتهاد المتعلق به -وهو هذا التنقيح- قويا (ولذلك أقر به أكثر منكري القياس) المتقدم بيان حده وتعريفه (بل قال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا قياس في الكفارات وأثبت هذا النمط) الذي هو تنقيح المناط (من التصرف) في بناء الأحكام؛ وهو الاجتهاد (وسماه) أي هذا النمط (استدلالا) وصيره مما يحق به إلحاق الكفارات بعضها ببعض وقد مر ذكر هذا.

---

(١) ن.م.: (٤١٧، ٤١٨)

(٢) ن. م. (ص: ٤١٦)

خلاصة القول أن هذا الضرب من الاجتهاد نظر أصولي ثم فقهي مقاما على تحقيق ما نصبه الشارع مناطا لحكمه بقوله، ولما كان مستنده هو إعمال النظر في النص الشرعي لفهم المراد به كان نظرا واجتهادا قوي الشرعية مطلوبا المصير إليه، وعليه (فمن جحد هذا الجنس) من الاجتهاد وأنكره وامتنع عن العمل به (من منكري القياس) كالنظام والكرخي (وأصحاب الظاهر) داود بن علي وأصحابه (لم يخف فساد كلامه) إذ ما أنكر إلا ما أرشد النص إلى وجوب اعتباره واستثماره.

ففي شأن إفطار هذا الأعرابي الذي قضى فيه الشارع عَلَيْهِ السَّلَامُ بالكفارة المذكورة ناصا عليها قد" فهم أن الكفارة منوطة بنوع الجناية، وفهم مناسبتها وتأثيرها. فحكم التأثير في إلغاء القيود وإبقائها. فكان ذلك كلاما واضحا، ومسلكا في التصرف لائحا؛ مترقيا عن غموض الشبه المختلف فيه. فمن سماه شبها فقد غلط. لأن وجه الغموض فيه: في انتهاض طلب علامة متعدية بعد تعرف الحكم باسمه في محله، والاستغناء عن طلب المناط. وفي هذا المقام فهم الحكم، وفهم معه ارتباط الحكم وتعلقه بسببه ومناطه»[1].

هذا منتهى الكلام على هذا الذي مثل به -هنا- وهو حديث الصحابي المفطر في رمضان عمدا، وهو مثال في هذا الاجتهاد للقسم الأول منه وهو ما عرف فيه المناط بورود الحكم مرتبا على وقوع الواقعة وفيه قسمان آخران، قد تمت الإشارة إليهما وقد أوردهما المصنف في "شفاء الغليل"

أحدهما: ما عرف كونه مناطا بالإضافة اللفظية، وقد ساق المصنف مثاله فقال: «كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي». فهذا بطريق الترتيب بصيغة الجزاء والشرط. وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا ولغ الكلب في

(١) شفاء الغليل، ص: ٤١٩، ٤٢٠.

إناء أحدكم، فليغسله سبعا إحداهن بالتراب» وهذا من طريق الترتيب بفاء التعقيب، وهو -أيضا- للتسبيب. فقد علم - على الجملة - بمجرد سماع الحديث الأول أن إعتاق أحد الشريكين نصيبه سبب للسراية إلى الباقي، وأنه موجب له ومناط لحكمه، وإنما النظر: في تنقيح المناط بإلغاء قيود وإبقائها.

ففي قوله: أعتق «قيد عن البيع والطلاق وسائر التصرفات، وفي قوله: شركا» قيد عن نصف العبد المستخلص، والبعض المعتق من العبد. وفي قوله: له» قيد عن إعتاقه ملك الغير. وفي قوله: من عبد قيد عن الأمة.

فأما قيد العتق فمرعى؛ فمن باع شركا له في عبد: لا يسري إلى الباقي ولا يقوم عليه؛ إذ عرف بالشرع نوع قوة وغلبة المعتق لم تعرف للبيع؛ ولذلك يستدعى البيع شرائط يفسد بفواتها، ويفسد بزيادة شرط فاسد، إلى غير ذلك من الأمور، فلم يلغ هذا القيد.

نعم: لو ألحق به طلاق البعض وحكم بسرايته، فله وجه: لأن الطلاق والعتاق قريبان في الشرع: في القوة والنفوذ وقبول التعليق بالإغرار وغيره فيظهر تساويهما في عدم قبول التجزي.

وأما قوله: شركا فهو قيد عن نصف العبد المستخلص، وهو ملغي: فإن السراية إلى ملكة تلتحق بالسراية إلى ملك الغير بطريق الأولى، وجرى التقييد بالشرك للعادة.

وقوله: له قيد معتبر لا يلتحق به توجهه العتاق على نصيب الشريك، لأن ذلك يخرج العتق عن كونه عتقا: فإنه لا ينفذ بنفسه.

وأما قوله: من عبد» فقيد محذوف: لأن الأمة في السبب كالعبد؛ ولا مدخل للأنوثة في تغيير ما يناط بالعتق والرق، وإنما جرى ذكر العبد وفاقا بسبقه إلى اللسان. كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه».

والمعني بالرجل: الجنس. وكان إلغاء هذه القيود مستندا إلى فهم عادة البيان، إذ الفصيح قد يبين الجنس بذكر بعض الصور. كقول القائل مثلا: من باع ثوبا زال ملكه، وهو يريد به جميع الأمتعة: من الفرش والدار. ولكن نبه بالبعض على الكل. وبذكر واحد من الجملة على الجملة. فهذا ما يجزئا على إلغاء هذه القيود المصرح بها، مع ما تقدم: من الاشتراك في السبب، ورجوع الافتراق إلى ما يعرف أنه لا مدخل له في الحكم. وذلك قد يعلم كما ذكرناه. وقد يظن كقولنا في إعتاق البعض المعين. فإنا نقول: السبب- بعد التنقيح- هو: إعتاق بعض الرقيق، وهذا بعض، ولا أثر للشيوع؛ ولكن خروج الشيوع عن كونه داخلا في التأثير، مظنون غير معلوم.

والغرض أن المظنون والمعلوم من هذه الجملة، دائر على مراتب في النظر معقولة، تترقى عن لا شبه المختلف فيه. والمنكرون لذلك الجنس قائلون بهذا الفن، لا محالة"[1].

ثانيهما: ما عرف مناط الحكم فيه بحدوث حكم عقب أمر حادث يعلم على الجملة أن الحادث موجبه ثم ينظر في تنقيح قيوده. قال المصنف في بيان مثاله وما تقرر فيه من قول: "كالحكم بلزوم الوضوء بخروج الخارج من السبيلين؛ وقد اختلف العلماء فيه:

فقال أبو حنيفة- رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ- مناط الحكم خروج النجاسة؛ فألحق به الفصد والحجامة وكل نجاسة سالت، وقال: إحالة وجوب الطهارة على النجاسة- وقد عرف تأثيرها في الطهارة في محله- أولى من إحالته على المحل الذي منه ينفصل؛ فسائر أجزاء البدن وأعضائه له حكم واحد في الطهارة والنجاسة، فلا يعرف للمحل مدخل فيه.

(١) شفاء الغليل، ص: ٤٢٢، إلى: ٤٢٤.

وقال الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: المعتبر خروج خارج من المسلك المعتاد، ولا يتبع خروج النجاسة؛ بل يجب بخروج الدود والريح وغيرهما. وتعلقه بالريح يدل على أنه لا تتبع النجاسة؛ وأن قدر اشتمال الهواء المنفصل بالريح على نجاسة، فيمكن تقدير ذلك في الريح الخارج من غير المسلك المعتاد، وفي الجشاء المتغير؛ ولا تتعلق به الطهارة بالإجماع. فكان المسلك المعتاد متبعا من حيث أن سبب وجوب الوضوء: الصلاة؛ ولكن جعلت الأحداث-التي تتكرر بالطبع على الدوام- مواقيت لها، فليس في معناها الفصد والحجامة؛ وفي معناها انفتاح ثقبة تحت المعدة مع انسداد المسلك المعتاد فإنه قائم مقامه.

وقال مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بما ذكره الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ وزاد عليه الاعتياد في الخارج، فلا ينتقض بالدم إذا خرج من السبيلين، وبما يندر: لأنه لا يتكرر بالطبع.

وأنكر الشافعي هذا: من حيث أنه رأى تتبع النجاسة والبحث عنها خبيثا قبيحا، مع اختلاف الطبائع، واختلاط العلل بالأمزجة.

فأقام المحل مقام الخارج، فما يخرج من المحل المعتاد يلتحق بالخارج المعتاد كيفما كان.

فهذا منهم نظر في تنقيح المناط، ومدركه شواهد الشرع وإبقاء ما يقدر له أثر، وإلغاء ما لا يعقل له أثر.

وكذلك عفا الشرع عن قريب من مقدار درهم من النجاسة، على محل النجو. فقال أبو حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: عفي عنه لقلته وقدره؛ فهذا القدر معفو عنه على سائر المواضع: إذ جميع البدن -في وجوب تطهيره، وملابسته للصلاة- على وتيرة.

وقال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لهذا المحل اختصاص في تكرر نجاسته، ومسيس الحاجة إلى العفو والرخصة فيه؛ ولا يدرأ هذا قول أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن الواقف على شاطئ البحر جاز له الاقتصار على قدر الحجر؛ فتبين به أنه ليس في محل الرخصة، فإن تكرار الحاجة إلى الغسل على الدوام- هو السبب في العفو، وهو الذي فهمه الأولون، ولذلك احترزوا عن رشاش النجاسة، وتساهلوا في الاستنجاء.

ومن هذا القبيل: طريان الخيار بعتق الأمة تحت العبد، فإنه تجدد بطريان حادث علم أنه متعلقه وموجب حدوثه، وهو- أيضا- متسع لوجه آخر، وهو: ورود الحكم مرتبا على واقعة؛ إذ عتقت بريرة، فخيرها رسول الله ﷺ. والنظر في هذه المسألة بتعيين مناط الحكم لا بتنقيحه؛ فإنه احتمل أن يكون سببه ملكها نفسها، فيطرد في الحرة. ويحتمل أن يكون سببه نقيصة الزوج وظهورها عند حدوث الحرية، فالنظر في ترجيح أحد المناطين بالسبر، والامتحان بشواهد الشرع، وبقوة المناسبة والتأثير.

والأمثلة السابقة وقع الاتفاق فيها على جملة، فانقسم الناظرون: إلى من يضم الزيادة إلى المزيد، وإلى من يلغي الزيادة ويقتصر على الأصل، فسميناه تنقيحا»[1].

هذان هما القسمان الآخران وهذا منتهى الكلام عليهما، وبانتهاء الكلام عليهما ينتهي الكلام في هذا الاجتهاد الثاني -تنقيح مناط الحكم-.

---

(١) شفاء الغليل ٤٢٨/ ٤٣١

(الاجتهاد الثالث في تخريج مناط الحكم واستنباطه)

أي هذا الذي يساق الكلام في بيانه هنا هو (الاجتهاد الثالث) وهو الاجتهاد الذي يجري ويقع (في تخريج مناط الحكم) من دليله الذي هو النص أو الإجماع (واستنباطه) منه، فذلك الدليل قد نص فيه على الحكم لكنه لم يتعرض فيه لبيان مناطه، فيسعى بهذا الاجتهاد إلى تخريجه واستنباطه، والمناط المدرك بذلك يسمى مستخرجا ومستنبطا، وإنما سمي بذلك لأنه كان مستورا في دليله ذاك، فاستخرج منه بالبحث والنظر معتمدا في ذلك على مسلك من مسالك التعليل التي قد توصل إلى ذلك، وسيأتي بيانها مفصلا فيها الكلام.

هذه هي حقيقة هذا الاجتهاد.

وأما (مثاله) الذي تتجلى فيه كيفيته فهو (أن يحكم) الشارع (بتحريم) مثلا (في محل و)هو في ذلك (لا يذكر إلا الحكم والمحل) أي محله الذي ورد فيه (ولا يتعرض لـ)ـبيان (مناط) ذلك (الحكم و)لا لـ(ـعلته) بالذكر، وذلك (كتحريم شرب الخمر) فإنه تعالى حرمه بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ولم يذكر علة ذلك، إلا إذا اعتبرنا قوله تعالى: «يوقع بينكم العداوة والبغضاء» علة.

(و)مثل تحريم الخمر في ذلك تحريم (الربا في البر) مثلا فإنه محرم بالنص ولم يرد تعليله فيه وإذا كان هذا هو الحال في مفاد هذا الدليل وهو بيان الحكم ومحله فقط دون التعرض لمناط ذلك الحكم (فـ)ـإننا (نحن نستنبط) ونستخرج هذا (المناط بالرأي) الذي نستفيده من الاهتداء بالمعالم الموصلة إلى الظن الراجح بما هو هذا المناط و(النظر) الذي هو الآلة المستعملة في هذا العمل، فإذا مضينا في هذا السبيل (فـ)ـإننا (نقول) في بيان مناط تحريم الخمر: (حرمه) سبحانه (لكونه مسكرا، و) مقتضى هذا أن الإسكار (هو العلة) والمناط لهذا الحكم.

(و)إذا حصل لنا ذلك وأدركناه (نقيس عليه) أي الخمر (النبيذ) فنقضي بحرمته هو أيضا بجامع الإسكار.

قال المصنف في بيان هذا: "إنه لو قدر الخمر المشتد مائعا بنفسه، غير متصف بالعصير، والخل، بل كانت الشدة وصفا مساوقا لوجوده، وورد الشرع بتحريمه وتحليل الخل والعصير والأدهان، لأمكن أن يقال: لا فارق بينه وبين سائر المائعات إلا الشدة، فلتكن الشدة علامة، حتى يتعدى إلى مشتد آخر هو: نبيذ التمر مثلا، فهذا مثال مقدر"[1].

(و) على هذا السنن الذي حرم به الخمر (حرم الربا) ربا الفضل والنسيئة (في البر) أيضا فإنه ورد فيه النص من غير تعرض لمناطه، ومضيا على هذا الاجتهاد -استخراج المناط- نقول: حرم الربا في البر (لكونه مطعوما) إذا كنا نرى أن الطعم هو المناط والعلة لهذا الحكم، أو لكونه مقتاتا ومدخرا إذا بدا لنا أن الاقتيات والادخار هو مناطه (و) بعد ما ننجز هذا الاستخراج (نقيس عليه الأرز و)نحوه من كل مطعوم مثل (الزبيب) والذرة.

(و)هكذا (يوجب) الشارع إعطاء (العشر في البر) زكاة يوم حصاده لأنه من الزرع الوارد في قوله تعالى: «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متاشبه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده»، وهكذا ذكر هذا الحكم -وهو إعطاء العشر- ومحله الذي هو الزرع ومن ضمنه البر، ولكنه لم يذكر مناط هذا الحكم وبذلك فإننا نمضي إلى استخراجه واستنباطه (فنقول:) إخراج العشر من البر (أوجبه) وفرضه الشارع (لكونه) أي البر (قوتا) أي مما يقتات وتقوم به بنية الإنسان (أو) نقول: أوجبه فيه (لكونه نبات الأرض) - فيه إضافة

(١) شفاء الغليل ٣٠٤/ ٣٠٥.

المظروف للظرف - ونبات الأرض لفظ يشمل كل ما ينبت من الأرض (و) لكونه -كذلك- (فائدتها) أي ما يستفاد منها من نعم، وبذلك (ف)ـإننا لهذا (نلحق به) أي البر في إخراج العشر جميع ما تنبته الأرض من (الخضروات) كالبصل والجزر والقرع ونحوها من كل ما يعد من الخضروات (و)نلحق به أيضا (أنواع النبات) كالبقول، والمدار فيما يصار إليه من ذلك هو ما أدى إليه النظر في ذلك وتقرر بغلبة الظن رجحانه فيه.

هذا هو حال هذا الاجتهاد فإذا تعلق الغرض بمعرفة ما يميزه عما سبق (ف)ـإن (هذا هو الاجتهاد القياسي) قد يكون في هذا الإسناد الوصفي -وصف المظروف بالظرف المجازيين - يعني أن هذا هو الاجتهاد الذي يجري في سبيل القياس وإلحاق الفرع بالأصل، وقد يكون هذا الإسناد من باب إسناد السبب إلى المسبب أي الاجتهاد الذي يؤتى لتحصيل القياس -إلحاق الفرع بالأصل وبنائه-. وهذا الاجتهاد هو (الذي عظم الخلاف فيه) فذهب إلى القول به الجمهور (وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد) كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب ، كما أنكره النظام إبراهيم بن سيار (وجميع الشيعة) وقد أومأ أحمد بن حنبل إلى إنكاره: قال الطوفي: " وحمل على قياس خالف نصا". هذا ما يتعلق بشأن القول بهذا الاجتهاد.

(و)هنا يجب التنبيه على أن استخراج المناط -العلة- من النص أو الإجماع يمضي على ما يدل عليها من دليل وهو يفيد أنها موجودة في محل استخراجها، وبناء على هذا فإن (العلة المستنبطة) هذه لا بد أن تسند (أيضا) إلى دليلها كالثابتة بالنص أو الإجماع فلا يسوغ (عندنا ولا يجوز التحكم بها) يعني القول بثبوتها في محل ما بلا دليل ولا برهان يقضي بثبوتها ووجودها فيه (بل) لا بد من دليل يدل عليها ومن ثم فهي (قد تعلم بـ)ـمسالك:

المسلك الأول منها: (الإيماء وإشارة النص) وهو: اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا من فصاحة كلام الشارع.

ويتنوع الإيماء هذا إلى أنواع:

النوع الأول: ترتيب حكم عقب وصف بحرف الفاء، أي تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء وهو على وجهين:

أ- أن تدخل الفاء على حرف العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا.

ب- أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين:

أحدهما: أن تكون الفاء دخلت في كلام الشارع مثل قوله تعالى: " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"، وقوله: " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا".

وثانيها: أن تدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها رسول الله ﷺ فسجد وزنا ماعز فرجم"[1].

ونحوه قوله تعالى: " قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض"، وقوله تعالى: " الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة".

وسواء أتى هذا في كلام الشارع أو غيره كعمران بن حصين رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ حين قال: سها رسول الله ﷺ فسجد ونحوه.

قال الإمام الرازي: " فرعان:

الأول: الحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان

(١) المحصول، ٢/ ٣١٣.

ذلك الوصف مناسبا لذلك الحكم أو لم يكن مناسبا لذلك الحكم وقال قوم لا يدل على العلية إلا إذا كان مناسبا.

لنا وجهان: الأول أن الرجل إذا قال أكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح هذا الكلام في العرف فلا يخلو إما أن يكون الاستقباح جاء لأنه فهم منه أنه حكم يكون الجاهل مستحقا للإكرام بجهله ويكون العالم مستحقا للاستخفاف بعلمه أو لأنه فهم منه أنه جعل الجاهل مستحقا للإكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني باطل لأن الجاهل قد يستحق الإكرام بجهة أخرى نحو نسبه أو شجاعته أو سوابق حقوقه والعالم قد يستحق الاستخفاف لفسقه أو لسبب آخر وإذا بطل هذا القسم ثبت الأول وذلك يدل على أن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كون الوصف علة الحكم سواء تحققت المناسبة أو لم تتحقق فإن قلت لم لا يجوز أن يقال إن الاستقباح إنما جاء لأن الجهل مانع من الإكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما أمر بإكرام الجاهل فقد أثبت الحكم مع قيام المانع وأيضا فهب أن الحكم في هذا المثال كذلك فلم قلت إنه في سائر الصور يجب أن يكون كذلك قلت الجواب عن الأول أنا قد بينا أنه قد يثبت استحقاق الإكرام مع الجهل فوجب أن لا يكون الجهل مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الأصل وعن الثاني أنه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته في كل الصور وإلا وقع الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك على خلاف الأصل.

الوجه الثاني في المسألة أنه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة إلا هذا الوصف؛ أما الأول فلأنه لو ثبت الحكم بدون العلة والداعي كان عبثا وهو على الله تعالى محال وأما الثاني فلأن غير هذا الوصف كان معدوما والعلم بأنه كان معدوما يوجب ظن بقائه على ذلك على ما سيأتي تقرير هذا الأصل وإذا بقي على العدم امتنع أن يكون علة فثبت أن غيره يمتنع أن يكون علة فوجب أن تكون العلة ذلك الوصف.

الفرع الثاني: قد ذكرنا أن دخول الفاء يقع على ثلاثة أوجه ولا شك أن قول الشارع أبلغ في إفادة العلية من قول الراوي لأنه يجوز أن يتطرق إلى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه إلى كلام الشارع وأما القسمان الباقيان فيشبه أن يكون الذي تقوم العلة فيه على الحكم أقوى في الأشعار بالعلية من القسم الثاني لأن أشعار العلة بالمعلول أقوى من أشعار المعلول بالعلة لأن الطرد واجب في العلل والعكس غير واجب فيها"[1].

النوع الثاني: أن يشرع الشارع الحكم عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم أنها علة الحكم فإذا قال القائل يا رسول الله أفطرت فيقول عليك الكفارة فيعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار.

وإنما قلنا إن ذلك مشعر بالعلية لأن قوله عليك الكفارة كلام يصلح أن يكون جوابا عن ذلك سؤال والكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال إذا ذكر عقب السؤال يفيد الظن بأنه إنما ذكره جوابا عن السؤال وإذا ذكره جوابا عن السؤال كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير أفطرت فأعتق.

وحينئذ يلتحق هذا بالنوع الأول.

فإن قلت لا نزاع في أن هذا الكلام صالح لأن يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم أن مثل هذا الكلام إذا ذكر عقيب السؤال حصل ظن أنه ذكر ليكون جوابا عن ذلك السؤال فإنه ربما ذكره جوابا عن سؤال آخر أو لغرض آخر أو زجرا له عن هذا السؤال كما أن العبد إذا قال لسيده دخل فلان دارك فيقول له السيد اشتغل بشأنك فمالك وهذا الفضول ولا يمكن إبطال هذا الاحتمال بما قاله بعضهم من أنه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن

(١) المحصول ٢/ ٣١٣، ٣١٤.

ذلك السؤال لكان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وإنه لا يجوز لاحتمال أنه عليه الصلاة و السلام عرف أنه لا حاجة بذلك المكلف إلى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراض الرسول ﷺ عن ذكر الجواب تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة.

سلمنا أن ما يقوله الرسول صلى الله عليه و سلم جوابا عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم إن الذي يزعم الراوي أنه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال أنه اشتبه الأمر على الراوي فظن ما لم يكون جوابا.

قلت الجواب عن الأول أن الأكثر على أن الكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال إذا ذكر عقيب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح.

وعن الثاني أن العلم يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه أو ليس جوابا عنه أمر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر فيه إلى نظر دقيق.

النوع الثالث: أن يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة.

وهذا يقع على أقسام أربعة:

أحدها أن يدفع السؤال المذكور في صورة الإشكال بذكر الوصف كما روى أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على فلان وعنده هرة فقال عليه الصلاة و السلام إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة.

وثانيها أن يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة إلى ذكره ابتداء فيعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثر في الحكم كما روى أنه عليه الصلاة و السلام قال تمرة طيبة وماء طهور.

وثالثها أن يقرر النبي صلى الله عليه و سلم على وصف الشيء المسئول عنه كقوله صلى الله عليه و سلم أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة.

وهذا أيضا يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء.

ورابعها أن يقرر الرسول صلى الله عليه و سلم على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه الصلاة و السلام لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته فنبه بهذا على أنه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لأنه لم يحصل ما هو الأثر المطلوب منهما.

النوع الرابع: أن يفرق الشرع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها فائدة

وهو ضربان

أحدهما أن لا يكون حكم أحدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه الصلاة و السلام القاتل لا يرث فإنه قد تقدم بيان إرث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الإرث علمنا أنه العلة في نفي الإرث.

وثانيها أن يكون حكمهما مذكورا على الخطاب.

وهو على خمسة وجوه:

أحدها أن تقع التفرقة بلفظ يجرى مجرى الشرط كقوله عليه الصلاة و السلام فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على أن اختلاف الجنسين علة في جواز البيع.

وثانيها أن تقع التفرقة في الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن.

وثالثها أن تقع بالاستثناء كقوله تعالى إلا أن يعفون.

ورابعها أن تقع بلفظ يجرى مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فدل على أن التعقيد مؤثر في المؤاخذة.

وخامسها أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الأخرى وتكون تلك الصفة مما يجوز أن يؤثر كقوله صلى الله عليه و سلم للراجل سهم وللفارس سهمان وأعلم أن الاعتماد على هذين النوعين على أنه لا بد لتلك التفرقة من سبب ولا بد في ذكر ذلك الوصف من فائدة فإذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة حصلت الفائدة.

النوع الخامس: النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم أن العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فإنه لما أوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بأنه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا من السعي لكان ذكره في هذا الموضع غير جائز وذلك يدل على أنه إنما نهانا عنه لأنه يمنع من الواجب، وكتحريم التأفيف فإن العلة فيه كونه مانعا من الإعظام الواجب»[1].

---

(١) المحصول، ٣١٥/ ٣١٨.

النوع السادس: ترتب الحكم على وصف بصيغة الجزاء، نحو قوله تعالى: «من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين».

النوع السابع: ذكر جواب لسؤال لو لم يكن السؤال علته لكان اقترانه به بعيدا شرعا ولغة، ولَتأخر البيان عن وقت الحاجة، مثاله قول الأعرابي: " واقعت أهلي في رمضان، فقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أعتق رقبة".

هذا هو المسلك الأول من هذه المسالك -وهو مسلك الإيماء- وأهم أنواعه، فإذا استخرجت العلة بهذا المسلك (فـ)ـإنها (تلحق بالمنصوص) عليه من العلل في صحة التعليل بها وبناء الحكم على مقتضاها.

(و)المسلك الثاني: مسلك السبر فإن العلة (قد تعلم بالسبر) وهو لغة: الاختبار.

واصطلاحا: حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح بدليل فيتعين أن يكون الباقي علة.

وهذا المسلك إنما يصار إليه (حيث يقوم دليل على وجوب التعليل) لحكم ما، وهذا الوجوب يقضي به وجوب ضبط ذلك الحكم الشرعي وتحديد محله معينا، (و)حيث (تنحصر الأقسام في) عدد معين كـ(ـثلاثة مثلا) فإذا حصلت هتان الحيثيان اللتان هما قيدان في الاستدلال بهذا المسلك على العلة فإنه يلغى بالنظر الاجتهادي (ويبطل قسمان) من هذه الأقسام الثلاثة، فإذا حصل ذلك (فـ)ـإنه (يتعين) القسم (الثالث) الباقي الذي لم يبطل، فيثبت أنه هو العلة والمناط ويكفي في تقرير ذلك وإثباته غلبة الظن ورجحانه، (فـ)ـإذا صير إلى ذلك فإنه (تكون) هذه (العلة) ثابتة (بنوع من الاستدلال) وهو استخراج ما يدل على ثبوتها علة لما تقررت فيه من حكم من الدليل النصي.

وإذا كانت هذه العلة على هذا الحال من حيث إثباتها (فـ)ـإنها (لا تفارق) من هذه الحيثية -وهو استخراجها من النص- (تحقيق المناط وتنقيح المناط) إذ كلا المناطين في هذين الاجتهادين إنما يثبت بالنص.

(و)وفي هذا المساق يجب الإعلام بأنه (قد يقوم الدليل) كالخبر (على كون الوصف المستنبط) المستخرج (مؤثرا) ومعتبرا كونه علة ومناطا (بالإجماع) وإذا كان الوصف بهذه المنزلة (فـ)ـإن محله (يلحق به ما لا يفارقه) ولا يخالفه من حيث صفاته (إلا فيما لا مدخل له في التأثير) في حكمه، إذ لا مناسبة فيه له، وهذا يرد في مسائل (كقولنا الصغير يولّى عليه) أي ينصب عليه ولي (في) سبيل حفظ (ماله) وتنميته، وذلك (لـ)ـأجل (صغره) الذي يمنعه من معرفة ما فيه مصلحته وما فيه مفسدته، وإذا كان هذا متقررا في مال الصغير لصغره (فـ)ـإنه (يلحق بالمال) في هذا الحكم (البضع) -بضم الباء- وهو الفرج، فيجب أن يولى على الشخص الصغير ذكرا كان أو أنثى في تزويجه وإنكاحه من يكون ذا نظر له في هذا الأمر، وإنما يصار إلى هذا ويقضى به (إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغر في جلب الحكم) المناسب لمن قام به من حيث حفظ مصالحه، ودرء المفاسد عنه (و) من البين الواضح أنه (لا يفارق البضع المال في معنى مؤثر) يمنع إلحاق البضع بالمال (في) هذا (الحكم) إذ كلاهما يحتاج إلى الحفظ والصون والحماية وأما ما بينهما من فروق في الاستحلال فإنه ليس فارقا مؤثرا.

قال المصنف في شفاء الغليل: " المثال الرابع: أن يقول الحنفي في الثيب الصغيرة: إنها صغيرة، فيولي عليها في بضعها كالبكر الصغيرة.

فيقال: ولم قلت: إنها إذا كانت صغيرة يولي عليها في بضعها؟

فيقول: ظهر بالاتفاق -في غير محل النزاع- تأثير الصغر في الولاية.

فإن أراد بذلك البكر الصغير: توجه المنع عليها، فإنها مولي عليها للبكارة عندنا لا للصغر.

فيقول: ظهر تأثير ذلك في الابن الصغير، وفي ولاية المال - بالاتفاق؛ وولاية البضع من جنس ولاية المال؛ فإذا أثر في شيء أثر فيما هو من جنسه. فتنقطع المطالبة بهذا القدر"[1].

هكذا يكون الاستدلال في هذا الاجتهاد وهكذا يمضى في استخراج العلة به فهو إما أن يكون مستنده النص، وإنما أن يكون مستنده الإجماع.

فإذا علمت ذلك فـ(كل ذلك) الاستدلال (استدلال قريب من) الاستدلال الذي في (القسمين الأولين) الذين هما تحقيق المناط وتنقيح المناط إذ كل ذلك مرجعه النص الشرعي.

هذا هو المتقرر من قول معرفي في جهة ما عليه هذه الأقسام من جهة الاستدلال على المناط فيها.

(و)أما ما تقرر فيها من جهة القول بها فـ(ـالقسم الأول متفق عليه) يعني على القول به، والقسم (الثاني مسلم عند الأكثرين) وأما القسم الثالث فهو محل خلف وتنازع، وكل ذلك قد سبق ذكره.

(هذا) منتهى الكلام في (شرح المقدمتين) وبيان مضمونيهما، وإذ قد تحقق ذلك (و)نجز فـ(ـلنشرع الآن في) إيراد (الأبواب) المذكور أنها ستورد بعد هاتين المقدمتين وفي سوق مضامينها المعرفية والنظرية قائلين وبالله تعالى- وحده- التوفيق.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ١١١).

(الباب الأول في إثبات القياس على منكريه)

هـذا هـو (الباب الأول) مـن الفن الثالث: الموضوع في بيان كيفية استثمار الأحـكام مـن الألفـاظ والاقتبـاس مـن معقـول الألفـاظ بطريـق القيـاس، وهـذا البـاب مرسـوم وموضـوع (في إثبـات القيـاس) وتقريـر وجـوده (علـى منكريـه) وجاحدي كونه دليلا شرعيا.

وهذا الباب باب عظيم والكلام فيه طويل الذيول عريض الشعب والفروع، حتى أنـه وضعت في إثباته كتب كثيرة، وهكذا الشأن في نفيه وإنكار حجيته؛ إذ ليست الأمة كلها على وفاق فيه، بل قد وقع الخلف فيه والنزاع.

(و)قد أثمر ذلـك أقـوالا مختلفة فـ(ـقد قالـت الشـيعة وبعـض المعتزلـة) كالنظام منهم وتبعه معتزلة بغداد كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب: إنه (يستحيل التعبد بالقياس عقلا) ثم اختلفوا في مأخذ هذه الاستحالة العقلية، وسيأتي بيان ذلك، والنظام هو أول من قال بهذا القول ونصره.

هذا هو المذهب الأول في هذا الموضوع.

(وقـال قـوم في مقابلتهـم) أي مقابلـة أربـاب أهل هـذا المذهـب الأول: إنه (يجب التعبد به عقلا) ومن أهل هذا القول القفال من الشـافعية وأبو الحسـين البصري من المعتزلة.

وهذا هو المذهب الثاني في هذا الموضوع.

(وقـال قـوم) منهـم الظاهرية: (لا حكـم للعقل فيه بإحالـة) أي منع (ولا إيجـاب) فالعقـل لا يقضـي بمنعـه ولا بإيجابـه (ولكنـه) مـن حيـث حالـه (في مظنـة الجـواز) والإمكان إذ لا مانع عقلي يمنع منه. هذا هو المذهـب الثالث هنا.

(ثم) إن هؤلاء القائلين بهذا الجواز (اختلفوا في وقوعه فأنكر أهل الظاهر) منهم (وقوعه) ووروده في هذا الشرع (بل ادعوا حظر) صاحب (الشرع له) ومنعه له.

قال الزركشي: " وقرر الناقلون بحث الظاهرية فقال ابن عبد البر في كتاب العلم: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيهما جميعا".

هذا هو المذهب الأول في شأن وقوعه، وهو أنه لم يقع في هذه الشريعة.

(والذي ذهب إليه الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ) وقالوا به (بأجمعهم و) كذا (جماهير الفقهاء والمتكلمين) من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة (بعدهم -رحمه الله تعالى-) هو (وقوع التعبد به شرعا) وأنه دليل شرعي تبنى عليه الأحكام.

هذه هي المذاهب المقررة في شأن التعبد بالقياس؛ وهو إثبات الأحكام الشرعية به باعتباره دليلا من الأدلة الشرعية (ف) ستخلص من هذا أن (الفرق المبطلة له) أي الحاكمة ببطلانه من جهة ثبوته بالشرع (ثلاث) فرق -جمع فرقة بمعنى الفريق أخذا مما يأتي-، وبذلك يكون معنى كلامه إن الأفرقاء المبطلين له ثلاثة:

الفريق الأول منها: (المحيل له عقلا) القائل بأنه محال (عقلا. و) الفريق الثاني: (الموجب له عقلا) أي القائل بأنه واجب عقلا لا شرعا. (و) الفريق الثالث: (الحاظر) أي المانع (له شرعا) أي القائل بأنه محظور محرم شرعا. وقد تقدم ذكر أرباب هذه الأقوال.

وهذا - كما ترى - قول جملي في ذكر هذه المذاهب، إذ ليس هذا سوى سرد لها والمحتاج إليه هو بيانها التفصيلي على الوجه الذي يكون به كشف الغطاء عن مضامينها وتقويمها وهذا إنما يحصله قول تفصيلي يبين به ما هو

الصواب والحق في هذه المذاهب، وما انتصب من الأدلة فيصلا في ذلك ، وقاضيا بتعيين ما يطرح من ذلك وما يؤخذ به منه، وما يرد وما يقبل ، فإذا كان هذا هو المحتاج إليه في ذلك (فـ)لـ(ـنفرض) ولنوجب في سبيل الكلام (على كل فريق) من هذه الفروق (مسألة) تضمن هذا الكلام، (و) في مجرى ذلك وأثنائه (نبطل عليهم خيالهم) الذي بنوا عليه أقوالهم ومذاهبهم هذه، وفي إيراد ذلك وسوقه وتحقيقه نقول:

المسألة الأولى: في الرد من قال: يستحيل التعبد بالقياس عقلا

تقدم أن النظام هو من تولى كبر هذا الرأي ونصره ثم تبعه غيره عليه.

أما نحن (فنقول للمحيل) المانع (للتعبد به عقلا): أنت تقول: إن التعبد بالقياس محال عقلا فـ(ـبم عرفت إحالته؟ أبضرورة) عقلية كالضرورة التي في الجمع بين النقيضين (أو) بـ(ـنظر) كامتناع واستحالة وجود محدَث بلا محدِث؟

فإن قال: عرفته بشيء من ذلك (و)ادعى أنه مدركه فإنه يقال له: إن القول بهذا محسوم منعه؛ إذ (لا سبيل إلى دعوى شيء من ذلك) فهذه الاستحالة المدعاة لا يقضي بها العقل عن ضرورة ولا عن نظر.

نعم، قد احتج أرباب هذا المذهب على صحة مذهبهم هذا (ولهم) في ذلك الاحتجاج والاستدلال (مسالك) وأدلة تفضي -في نظرهم- إلى إثبات هذا الذي هم عليه من ذلك، فلنسق هذه المسالك على الولاء قائلين:

المسلك (الأول) هو (قولهم) من شرط الأدلة أن تتعلق بمدلولاتها على وجه معلوم تعرف منها، وذلك كالأدلة العقلية فإنها لما كانت أدلة على مدلولاتها عقل منها وجه معلوم في التعلق بالمدلول، وهذا نحو دلالة الفعل على الفاعل والإتقان على العالم والتخصيص على المريد، فهذا كله معتبر عندنا نحكم بمقتضاه ونقضي بموجبه فـ(ـكل ما نصب)ـه أي وضعه (الله تعالى دليلا قاطعا) دالا (على) ما تحصل به (معرفته) سبحانه أو معرفة أحكامه وتدرك (فـ)ـإننا نأخذ به ونصيره مما نعبد الله تعالى به إذ (لا نحيل التعبد به) أي بهذا الدليل لأنه دال على أمر معلوم منه (وإنما نحيل) ونمنع (التعبد) أي ربط إثبات العبادة (بما) أي بشيء (لا سبيل إلى معرفته) والعلم به، إذ القياس هذا ما هو إلا رجم بالظن ورمي به بلا برهان يدل

على حصول مطابقة له في الخارج، بل كلما خطر بالبال رمَى بالظن، وذلك كله جهل وإنما قلنا ذلك (لأن رجم الظن) والقذف به من غير دليل قام عليه ما هو إلا (جهل) بناء على أن العلم هو ما طابق الواقع وقام البرهان القطعي على ثبوته. ومن المعلوم المقرر أنه (لا صلاح للخلق في) حملهم على ملتطم الظنون وحجرهم عن درك اليقين وفي (إقحامهم) وإدخالهم (ورطة) وربقة (الجهل حتى يتخبطوا) ويضطربوا (فيه) حائرين بلا هاد ولا منفذ (ويحكموا بما لا يتحققون) ولا يتبينون على وجه صحيح (أنه حكم الله تعالى، بل يجوز) ويمكن (أنه) أي الحكم الذي يحكم به من ذلك هو (نقيض حكم الله تعالى) ولا يخفى ما يترتب عن ذلك من فساد عظيم في الدين وفي أحوال الناس.

هذه هي صورة هذا المسلك، وقد تضمن: أن القياس لا صلاح فيه، والواجب على الله تعالى إصلاح عباده. (فهذان أصلان) بني عليهما أن القياس ممتنع عقلا، وهذان الأصلان (أحدهما:) هو (أن) رعي (الصلاح) صلاح العباد (واجب على الله تعالى) وهذا الأصل كما هو معلوم معتزلي.

قال الشهرستاني: «وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لا تجب إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه»[1].

---

(١) نهاية الأقدام، الشهرستاني، ص: ٣٩٧، ٣٩٨.

ثم قال: «قالت المعتزلة قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً فإن وقع خيراً فخير وإن وقع شراً فشر، بل لا بدّ وأن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجا إليه أو إلى غيره، وإن كان الفاعل غنيا غير محتاج كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن في العقل، وربما لا يكون المنقذ مكتسبا نفعا ومتوقعا حمدا أو أجرا، وعن ذلك ورد في بعض الكتب «ما خلقت الخلق لأربح عليهم بل خلقتهم ليربحوا عليّ».

والذي يقرره: أن الحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها في السمع.

أما العقل: فقد شهد بأن الحكمة في خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد.

وأما السمع فآيات القرآن كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢]، ولهذا صار كثير من العقلاء إلى أن أول ما يخلقه الرب تعالى يجب أن يكون عاقلا مفكرا لأن خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوسل إلى معرفة الباري تعالى باستبصار عبث وسفه.

قالوا: وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هو كمال الغنى عن خلقه فإن كمال الغنى لا يعرف إلا باحتياج كل العالم إليه واحتياج العالم إنما يعرفه العالم فيستدل به على انفراده تعالى بغناه ولله تعالى في كل صنع من صنائعه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانيته باهرة لا تنكرها العقول السليمة ولا ينبو عنها إلا الأوهام السقيمة»[1].

---

(١) نهاية الأقدام، الشهرستاني، ٤٠٠، ٤٠١.

وقال التفتازاني: " ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصح لعباده في الدين، والدنيا، وقال البصريون: بل في الدين فقط فيعينون بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير. واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف، ويطيع وأنه فعل لكل أحد غاية مقدورة من الأصلح، وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا، وإلا لكان تركه بخلا وسفها، وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في العارف الإلهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغنى الطلق. قالوا: نحن نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته، وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك، ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء، ولذلك من دعا عدوه إلى الموالاة، والرجوع إلى الطاعة، لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد، وأدعى إلى ترك العناد، وأيضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره، وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل وإلا فلا. فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا أضدادها"[1].

هذا هو الأصل الأول من هذين الأصلين.

(و)الأصل (الثاني هو أنه لا صلاح في التعبد بالقياس) وهو جعله محل التعبد بالعمل به وجعل ما يكون عنه من حكم متعبدا به (ففي أيهما) أي الأصلين (النزاع) والخلاف بينكم وبين أرباب هذا المذهب من المعتزلة؟

(والجواب) عن هذا هو أننا نقول لأرباب هذا المذهب: (إننا ننازعكم في) صحة (هذين الأصلين جميعا) ونقول: إنهما أصلان باطلان جميعا لا

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، ٣/ ٢٤٥.

يستحقان الالتفات إليهما لفسادهما، فإيجاب رعاية الله تعالى صلاح عباده باطل، ومثله القول بعدم وجود هذا الصلاح في التعبد بالقياس فإنه كذلك قول باطل، وإليك بيان ذلك:

(أما إيجاب) رعاية تحصيل (صلاح العباد) في الشرائع والشعائر (على الله تعالى) وأنه يلزمه -سبحانه- أن لا يشرع إلا ما كان لحكمة، وما فيه مصلحة (فـ)ـإننا (قد أبطلناه) في مواضع من هذا الكتاب تقدمت، وفي غيرها، وبناء على ثبوت هذا الإبطال (ف)ـإننا (لا نسلم) هذا القول الباطل وكذا (هذا) الذي بني عليه من أنه لا صلاح في التعبد بالقياس (وإن سلمنا) على سبيل التنزل هذا الأصل الثاني الذي هو في حقيقة أمره فرع عن الأصل الأول، فإنه قد ظهر من أرباب هذا الأصل الأول من أبطل صحة هذه الدعوى وهي أن القياس لا يجوز التعبد به عقلا وهدمها (فقد جوز التعبد بالقياس بعض من أوجب الصلاح) على الله تعالى على الوجه المذكور، أي جوز أن يتعبدنا الله تعالى بالعمل بالقياس وبالعمل بما يكون عنه من حكم (وقال) في بيان ذلك وتوجيهه: (لعل الله تعالى علم لطفا) واستصلاحا يحق (بعباده في الرد) أي ردهم وإحالتهم (إلى) إعمال (القياس) في بناء الأحكام الفقهية، وذلك (لتحمل كلفة الاجتهاد) ومشاقه (وكد) أي إتعاب (القلب) لما يرد عليه من وطأة التأمل والهم في مجاري إنجاز هذا العمل الذي هو الاجتهاد (و)كذلك كد (العقل) وإتعابه بإعماله في التصورات لمحال الأحكام ومناطاتها وما يجب أن يمد إليه النظر في ذلك كله من أمور في مجرى (الاستنباط) للمناط إن احتيج إلى استنباطه، وتنقيحه وتحقيقه إن كان معلوما ثم استنباط الحكم، وذلك كله يؤتى (لـ)ـأجل (نيل) وإدراك (الخيرات الجزيلة) العظيمة، فالعالم عمله مخصوص وأجره مثله قال تعالى: "(يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"، و)ما كان لأهل هذا العلم هذا الثواب الجزيل إلا لأن

(تجشم) أي تكلف (القلب بالفكر) والنظر (لا يتقاعد) ولا ينخفض من حيث مشقته وصعوبة تحمله (عن تجشم) وتكلف (البدن بالعبادات) التي تشق عليه ويجد بها تعبا وعنتا وكل هذا الجهد هو من أجل الثواب المذكور و"ثوابك على قدر نصبك" وما كان طريقا إلى مصلحة المكلف فالعقل لا يحيله بل يجوزه والشارع فيما استن في هذا كالعاقل الذي يمهد للطلبة طرق الحكمة ومسالك النفع والرفع ثم يكلهم إلى إتعاب الفكر النقية عن الأقذاء والكدر، وهذا النص أصله قول أبي الحسين، وهو من القائلين بهذا الأصل -رعاية الصلاح-.

وفي شرح المقاصد ما نصه: والذي يدل على جواز ورود التعبد بالقياس أن الله تعالى إذا أوجب على المكلف أمرا من الأمور، فإنما يجب أن يريح عليه في تمكنه منه، وأن يجعل له طريقا يصلح له الوصول إلى معرفته، لأن إقدام المكلف على فعل ما لا يأمن قبحه ولا يعلم وجوبه أو حسنه يقبح، كما يقبح منه الإقدام على ما يعلم كونه قبيحا، فلا يجوز أن يكلف فعل ما لا يعلمه أو لا يعلم سببه إن كان ذلك الفعل مما لا يصلح وقوع العلم به ولا فعله، فلذلك قلنا: إنه لا بد من أن يكون متمكنا من العلم بما كلف وصفته كحسن تكليفه، ولأن تكليف ما لا سبيل للمكلف إلى العلم به أو بسببه، والفصل بينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما لا يطاق، والطريق الذي يعرف به المكلف ما كلف قد يكون أمارة مفضية إلى غالب الظن فيحصل له عند ذلك العلم بوجوب الواجب عليه أو حسنه، كما يكون دليلا موجبا للعلم، فنعلم عن ذلك حال الفعل في وجوبه أو حسنه.

وما ذكرناه مسمى في كثير من العقليات والشرعيات، لأن العاقل إذا اراد التصرف في بعض التجارات أو سلوك بعض الطرق لنفع يلتمسه أو دفع ضرر، فإنه إذا غلب على ظنه عند بعض الأمارات أنه سيحصل له ما يحاوله من نفع

أو دفع ضرر فإنه يجب عليه أو يحسن منه ذلك، كما يجب لو علم حصول النفع إليه أو زوال الضرر عنه، وكذلك تجب عليه أحكام كثيرة من الشرعيات عند غالب الظن الحاصل عن أمارات كالتوجه إلى ما يظنه جهة القبلة عند التباس عينها، ومثل تقدير النفقات وقيم المتلفات وجزاء الصيد والحكومة في الجنايات التي ليست فيها دية مقدرة، وتعديل الشهود وتنفيذ الحكم بشهاداتهم ومتعة المطلقة وما يجري مجرى ذلك مما يكثر في الشرع، وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن يتعبد الله تعالى المكلف فيما كلفه بكل واحد من هذين الطريقين على حسب ما تقتضيه المصلحة"[1].

هذا متضمن قول هذا المعتزلي الذي رأى جواز التعبد بالقياس.

ومقتضى هذا أن رعي الصلاح المذكور لا يقتضي خلو القياس من الصلاح، فقد صرح به كل من قال بهذا الأصل -القياس- بل حتى من يقول بوجوب الصلاح هذا. وبذلك تعلم أن بناء خلو القياس من الصلاح على أصل رعاية هذا الصلاح باطل، هذا عند من سلم أن هذه الرعاية واجبة بله من يرون فساد هذا الأصل نفسه وهم الجمهور.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم غير مرضي فإنه غير سديد إذ لا حاجة إلى إثبات الأحكام الشرعية بالقياس إذ (كان الشارع) سبحانه موصوفا بالاقتدار على تبيين الأحكام للناس ناصا عليها، فكان بذلك (قادرا على أن يكفيهم) ويغنيهم عن القياس هذا (بالتنصيص) والبيان بالقول المفيد للعلم، فيدفع عنهم بذلك (ظلمات الظن) التي تكون عن القياس وما يكون عنها من حيرة والتباس، وفقد ثلج الصدر فيما يكون عن ذلك من أحكام، (وذلك) التنصيص يرفع هذه الظلمات وهذا الذي يكون عنها من حيرة والتباس، ولهذا كان هذا

(١) شرح العمد ٢٩٠-٢٩١.

التنصيص (أصلح) للعباد وأظهر في اللطف بهم، وأما التعريض لغلبة الظن فإنه ترك لأوضح الطريقين واكتفاء بأدونهما، وذلك لا يسوغ.

(قلنا) هذا الذي ذكرتموه مردود فإن (من أوجب) رعاية (الصلاح) المذكور (لا يوجب الأصلح) ويضاف لهذا أن المصير إلى الأصلح نفسه سبيل فاسد، إذ ما من شيء يعد أصلح إلا ويوجد ما هو أصلح منه (ثم لعل الله تعالى علم من) حال (عباده) وطبعهم النفسي (أنه لو نص على جميع) ما هو مطلوب منهم من (التكاليف لبغوا) لظلموا (وعصوا) ربهم في ذلك، وتمردوا على أوامره -سبحانه- ونواهيه (وإذا فوّض) النظر وبناء الأحكام الفقهية (إلى ما يؤدي إليه رأيهم) واجتهادهم (انبعث حرصهم) ورغبتهم (لاتباع) ما يثمره (اجتهادهم) وما يؤدي إليه من حكم وما تقضي به (ظنونهم) في ذلك، وهذا سر نفسي لا تستبعده العقول السليمة؛ إذ ربما يكون المستنبط من الأحكام مما تقبل عليه نفس المستنبط فيحلو له.

(ثم نقول) -من وجه آخر مستدلين على أن العمل بالظن الراجح أمر متقرر في هذا الدين-: (أليس) الشارع (قد) أدخل العباد و(أقحمهم ورطة) عقدة وربقة (الجهل) حين أمرهم بالاكتفاء (في الحكم بقول الشاهدين) أي بشهادتهما، وأقصى ما يستفاد من شهادتهما هو ظن صدقهما فيما شهدا به، وقد جعل ذلك الظن حجة للحاكم يبني عليها حكمه. (و)مثل ذلك من حيث الاكتفاء في إثبات الحكم بالظن (الاستدلال على) جهة (القبلة) بالأمارات والعلامات التي يرى أنها تدل عليها. وأقصى ما تفيده في الدلالة على ذلك هو الظن. (و)هذا أيضا ما يمضى عليه في (تقدير المثل) أي في بيان مقداره الذي يحكم به في جزاء الصيد، وفي بيان مقداره الذي يحكم به في المتلفات المتماثلة الأجزاء، فإنه مُحال ومسند بيانه وتحديده إلى أهل النظر في ذلك، وأقصى ما يصلون إليه في الحكم في ذلك هو الظن والتخمين، لكنه يعتبر دليلا

في هذا الشأن (و)هكذا الحال في تقدير (الكفايات) أي ما يكفي من الطعام والشراب ونحوهما مقدرا ومعينا (في النفقات) الواجبات كالنفقة على الأولاد والوالدين والزوجة، فإن ذلك تحديده وتقديره إنما يعتمد فيه على الظن. ومثل هذا يجري أيضا في التقديرات التي تكون في التعزيزات التي تكون عن (الجنايات) على الأبدان والأموال.

(و)هكذا فـ(كل ذلك) الذي اعتمد عليه في أحكام هذه المسائل ما هو إلا (ظن وتخمين) ومع ذلك وقع الإجماع على العمل به والحكم بمقتضاه، فتقرر بذلك أن العمل بغلبة الظن من أصول بناء الأحكام في هذه الشريعة الغراء.

(فإن قيل:) قياس إلحاق الفرع بالأصل على حكم القاضي بشهادة الشهود غير مسلم إذ (ما تعبد) الله تعالى (القاضي بـ)ـإيجاد (صدق الشاهدين) وتحقيقه في الواقع (فإن ذلك) أمر (لا يقدر عليه) إذ هو فوق طاقته وهو من باب التكليف بالمحال (بل) ألزمه و(أوجب) (الحكم عليه) بشهادة الشاهدين (عند) حصول (ظن الصدق) أي صدقهما فيما شهدا به (و)هكذا (أوجب) وفرض (استقبال جهة يظن أن القبلة فيها)، فالواجب هو هذا (لا استقبال القبلة) حقيقة، فإن ذلك أمر قد يعجز عنه، وعليه فمتعلق الحكم في ذلك كله هو الظن، لا ثبوت ذلك المظنون وتحقق وجوده في الواقع، على وجه مقطوع به، وأما الحكم الشرعي فإنه قد يتوصل إلى دركه بدليل مقطوع به فافترق حال المجتهد عن حال القاضي ومن ذكر معه.

(قلنا:) لا خلاف بين حال المجتهد (و)حال من ذكرتم فإذا كان القاضي متعبدا بالحكم بشهادة الشاهدين إذا غلب على ظنه صدقهما فـ(ـكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع) بجريان حكمه فيه ومساواته له في ذلك (إذا غلب على ظنه دلالته عليه و)ثبوت هذه الدلالة هي (شهادته

له) فينبغي عليه أن يقضى بها، فظنه الجاري في ذلك هو حجته فإذا تحقق حصول ذلك كفاه دليلا وحجة (ولا تكليف عليه في تحقيق) وجود (تلك الشهادة)، فهو غير مكلف بإيجادها على وجه مقطوع به (بل هو مكلف بـ)ـتحصيل (ظنه) ذاك وإعمال مقتضاه (وإن فسدت) تلك (الشهادة) في واقع الأمر (كما كلف الحاكم الحكم بـ)ـما غلب على (ظنه من صدق الشهود وإن كان كذب الشهود ممكنا) ومحتملا (ولا فرق) في ذلك -وهو الحكم بالظن الراجح- بين المجتهد والقاضي، فكلاهما مخاطب ومكلف بالحكم به، ثم إن الخطأ في ذلك لا يضر فالأجر ثابت في ذلك على كل حال، (ولذلك نقول: كل مجتهد مصيب) بناء على أن حكم الله في حق المجتهد ومقلده هو ما أداه إليه اجتهاده، (والخطأ) العام في الاجتهاد (محال إذ يستحيل أن يكلف) الشارع الخلق (إصابة ما) أي حكم (لم ينصب عليه دليل قاطع) في وجوب العمل به في مواضعه وأنه حجة شرعية، وعلى هذا المصوبة كلهم.

(و)أما (ما) باح به هؤلاء و(ذكروه) من احتمال وقوع الخطإ في الاجتهاد وأنه وارد فيه على وجه الإمكان (إنما يشكل على من يقول: المصيب) في الحكم المبني على الاجتهاد والقياس (واحد) من المختلفين فيه فقط. وهذا الواحد هو من أصاب حكم الله في واقع الأمر بناء على أن حكم الله متعيّن، فمن أخطأه فهو مخطئ، ومن أصابه فو مصيب، والصحيح الذي يجب أن يعضّ عليه بالنواجذ هو أن كل مجتهد مصيب.

ومقتضى ذلك الذي استدل به الجمهور هنا كله وموجبه هو أن التعبد بالقياس أمر جائز شرعا وعقلا (وتحقيقه) أي بيان حقيقة ذلك وتجليته بتحليل مضمونه يتحقق بـ(ـأنه لو قال الشارع صلوات الله عليه:

حرمت كل) شيء (مسكر) مذهب للعقل مخمر له (أو حرمت الخمر لكونه مسكرا) مذهبا للعقل (فقيسوا عليه) وألحقوا به في هذا الحكم الذي التحريم (كل) شيء (مسكر) مشروبا كان أو مأكولا أو غيرهما (لم يكن التعبد به) أي بهذا القياس (ممتنعا) أي محالا بل يكون جائزا وسائغا، وهكذا حكم كل ما جرى مجرى هذا الذي مثل به من ذلك (فـ)ـإنه (لو قال) الشارع كذلك: (متى حرمت البر فاسبروا) أي فاختبروا حاله طلبا للتعليل (و)لكن قبل ذلك (قسموا صفاته) يعني قسموا صفاته ثم اسبروها لتعلموا ما الذي يصح أن يكون مناطا منها مما ليس كذلك، واعتمدوا في ذلك المناسبة إن وجدت وإلا فاعتمدوا الشبه إن تبين لكم أنه مناط (فإن غلب على ظنكم) وترجح عندكم (بأمارة) ما (أني حرمته لكونه قوتا) مثلا، وكذا لو قال: إني حرمت عليكم الخمر فقسموا صفاته واسبروها فإن بدا لكم أني حرمته لكونه مسكرا، كما بدا لكم أني حرمت الربا في البر لكونه قوتا (فـ)ـاعلموا أني (قد) حرمت عليكم الربا في (كل قوت و)حرمت عليكم (كل مسكر) سواء كان مشروبا أو مأكولا أو غيرهما. وهذا الذي ذكرناه في شأن الربا في البر إنما يجري على من يرى أن علة تحريمه هي القوت، (و)أما (من غلب على ظنه) بعد اجتهاده (أني) حظرت هذا الربا و(حرمته لكونه مكيلا فـ)ـإني (قد حرمت عليه) الربا في (كل مكيل) فإذا تصورت هذا وأدركته على حقيقته أدركت منه أنه (لم يكن) فاصل (بين هذا) الذي صرح به الشارع في شأن استخراج مناط الربا هذا في محله هذا الذي هو البر مثلا (وبين قوله) أي الشارع (إذا اشتبهت عليكم) جهة (القبلة) فالتبست وخفيت عليكم (فـ)ـإن الحكم الشرعي المقرر في ذلك هو أن (كل جهة غلب على ظنكم أن القبلة فيها فاستقبلوها) ولم يوجد (فرق) مؤثر ومعتبر، فكلا القولين يقضي باتباع الظن الراجح في ذلك، فهذا الظن هو الذي عليه المدار في ذلك كله وفي نظائره (حتى) إنه في شأن جهة

القبلة (لو غلب جهتان) مختلفتان (على ظن رجلين) بحيث يرى أحدهما أن جهة الشمال -مثلا- هي جهة القبلة، ويرى الآخر أن جهة الجنوب هي جهة القبلة، فإنه يصلي كل واحد منهما إلى الجهة التي غلب على ظنه أنها القبلة، إذ حكم الله تعالى في حق كل واحد منهما هو ما أداه إليه اجتهاده (فيكون كل واحد منهما مصيبا) للحكم الشرعي في حقه بذلك ما دام قد عمل بغلبة ظنه في ذلك.

ولا مفهوم لقول المصنف: (رجلين) فإن ما فوقهما أيضا حكمه حكمهما حتى إن الأربعة من الأشخاص لو صلوا إلى الجهات الأربع باجتهادهم وبمقتضى ما غلب على ظنهم صحت صلاتهم، فظنهم الجهة المعينة هي جهة القبلة منزل منزلة مشاهدة القبلة -الكعبة- ومسامتتها.

(و)هذا الذي قيل في حق ظن المجتهد في إدراك جهة القبلة وظن القاضي صدق الشاهد العدل، وظن صدق الرسول المؤيد بالمعجزة أو صدق الراوي الواحد الثابت المصير إليه بدليل التواتر في العمل به هو ما يقال أيضا في حق ظن المجتهد في تخريج المناط من محله فـ(ـكما لم يمنع أن يلحق ظن) كون جهة (القبلة) معينة في جهة ما، (بمشاهدتها) ورؤيتها، وأن هذا الظن ينزل منزلة رؤية الكعبة، (و)كذلك ظن (صدق) الشاهد (العدل) الثابت (بتحقيق) وإثبات (صدق الرسول المؤيد) المعتضد (بالمعجزة) الدالة على صدقه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ له (و)هكذا (ظن صدق الراوي الواحد) الثابت (بتحقيق) وإثبات (صدق التواتر) وصحته له، فخبر الواحد مظنون صدقه لأن ذلك هو ما اقتضاه حاله، ولكن ورد في حقه من الخبر المتواتر ما جعله حجة وإن كان مظنونا (فكذلك لا يمتنع) ولا يستحيل (أن يلحق ظن ارتباط الحكم) وتعلقه (بمناط مظنون) أي ثابت بالظن (بتحقق) وثبوت (ارتباطه)

أي الحكم (به) أي بالمناط وثبوت ارتباطه به (بالنص الصريح) الدال على ذلك؛ يعني أنه لا يمتنع ولا يستحيل أن يلحق المناط المظنون تعلق الحكم به بالمناط المقطوع تعلق الحكم به لثبوته بالنص الصريح الدال عليه بالقطع ويسوى به.

قال إمام الحرمين في (التلخيص): "إن سبيل الأقيسة سبيل الأمارات، والقائس لا يقول ما يقول بغلبة ظن، ولكن قد قامت عنده أدلة قاطعة على أنه مهما غلب على ظنه صحة طريق في القياس، فحكم الله عليه قطعا أن يفعل بموجبه، فالدليل القاطع الذي تضمن نصب غلبة الظن أمارة هو الذي يسوغ للقائس الإخبار عن الله تعالى دون الأمارة التي نصبت ".(١)

(فإن قيل:) إن الله تعالى لا يشرع الأحكام ولا يضع الشرائع على وجه معين مخصوص إلا لمصلحة العباد (فأي مصلحة) للعباد (في تحريم الربا في البر لكونه مكيلا) يباع ويشترى كيلا (أو قوتا) تقوم بها بنية الإنسان (أو مطعوما) ومأكولا؟

(قلنا): أصل رعاية الصلاح أصل باطل (و)قد ألمحنا إلى بطلانه فيما مضى، ومثله رعاية الأصلح ثم إن (من أوجب) رعاية (الأصلح) على الله تعالى (لم يشترط كون المصلحة) المراعاة له -تعالى- (مكشوفة للعباد و) ظاهرة لهم.

ثم نسألكم في هذا المساق (أي مصلحة في تقدير) وتحديد صلاة (المغرب بثلاث ركعات) بعينها (و)كذلك تقدير صلاة (الصبح بركعتين) من غير زيد ولا نقص عليهما. نعم، قد نقول: أي مصلحة للعباد في ذلك وأي مصلحة لهم (في تقدير) وتحديد (الحدود) الشرعية التي تكون عن المعاصي والجنايات

(١) التلخيص في أصول الفقه للجويني/ ص ٤٣٦.

(و)في تقدير (الكفارات) ككفارة اليمين والظهار ونحوهما (و)أيّ مصلحة لهم في تقدير وتحديد (نُصُب الزكوات وضبطها بمقادير مختلفة) فجعل بعضها العشر وجعل بعضها ربع العشر، وغير ذلك من المقادير المختلفة الواردة فيها؟

كل ذلك لم يظهر لنا فيه وجه مصلحي نعلمه، وهو مميز عندنا عما سواه من المقادير والأعداد الأخرى (لكن) الذي ينبغي أن (يقال): هو أنه قد (علم الله تعالى في التعبد) تعبد الله تعالى عباده بما أنزله من شرائع وشعائر (لطفا) بعباده -واللطف هو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية- (استأثر) وانفرد سبحانه (بعلمه) وهذا اللطف (يقرب العباد بسببه من الطاعة) لله رب العالمين (ويبعدون به عن المعصية وأسباب الشقاوة) وهي ضد السعادة وجريان هذا اللطف في الشرائع والأحكام في هذا أمر يجب أن يعتقد ثبوته على قطع كيفما كانت هذه الشرائع والأحكام (حتى لو أضاف) الشارع وأسند (الحكم إلى اسم مجرد) لا نكاد نشم منه رائحة المناسبة لذلك الحكم فإنه قد (ثبت) في حقه هذا اللطف (واعتقدنا) لذلك (لطفا لا ندركه) ولا نعلم عينه، وإن كنا نعتقد وجوده، فإذا كان هذا يجري في الاسم المجرد من أي دلالة على هذه المناسبة (فكيف لا يتصور) حصول (ذلك في) حق (الأوصاف) التي هي تكون بطبعها هي العلل والمناطات. هذا محال، فتصور ذلك في الأوصاف أرجح من تصوره في الأسماء المجردة.

هذه هو المسلك الأول في هذا المقام وهذا ما أجيب به عنها، وردت به.

(المسلك الثاني) وهو عمدة أرباب هذا القول -هنا- هو (قولهم): إنه (لا يستقيم القياس) ولا يتم وجوده (إلا بعلة، والعلة) الحقيقية هي (ما) أي الصفة أو الصفات ونحوها التي (توجب الحكم) وتقتضيه (لذاتها) وبنفسها ثم إنها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا، واستقلال السواد بكون محله أسود ونحوه، هذه هي العلة الحقيقية.

(و)أما (علل الشرع) فإنها (ليست كذلك) فهي لا توجب الأحكام لذاتها وبنفسها ولا تستقل بإفادة الحكم، إذ يجوز أن تكون مركبة من أوصاف متعددة، إذ ما هي إلا أمارات وضعية وضعها الشارع ليُعرف عند وجودها وجود الأحكام التي تدل هي عليها، وإذا كانت العلل الشرعية بهذا الحال المذكور (فكيف يستقيم التعليل) بها في هذا القياس (مع أن ما نصب علة للتحريم) في موضع ما (يجوز أن يكون علة للتحليل) في موضع آخر إذ لا يوجد ما يلزم بالربط حقيقة بين هذا التحريم وبين هذا الذي نصب علة له، قصارى الأمر أنه جعل علامة عليه، وبذلك يمكن أن يجعل علة للتحليل أيضا، إذ لا مانع من ذلك، وإذا تقرر هذا قضي بأنه لا سبيل إلى وجود هذا القياس المدعى.

هذه هي صورة هذا المسلك ومضمونه، وهو باطل، فإن تمسك متمسك به (قلنا) في الرد عليه وبيان بطلان هذا المضمون: إن هذا الذي ذكرته من أن العلة موجبة للحكم الذي يعلم بها قول فاسد وباطل فإنه (لا معنى لعلة الحكم إلا) كونها (علامة منصوبة) لتدل (على) ثبوت وجود (الحكم) عند ثبوت وجودها، فهي لا توجب هذا الحكم بذاتها ولا تنفيه فكما يمكن أن توضع له يمكن أن توضع لنقيضه، وكذلك كما يمكن أن توضع له يمكن أن يوضع له غيرها، (و)بناء على هذا (يجوز أن ينصب) صاحب الشرع (السكر) مثلا (علامة لتحريم الخمر) وحظره (ويقول) بعد ذلك (اتبعوا هذه العلامة) واجعلوها حجة على الحكم بالتحريم و)عملا بذلك (اجتنبوا تناول كل مسكر) وبيعه وشراءه ونحو ذلك (و)كما يجوز أن ينصب السكر علامة لما ذكر من التحريم (يجوز) كذلك (أن ينصبه) الشارع ويضعه (علامة للتحليل أيضا) يوجد التحليل عند وجودها (ويجوز أن يقول) على وفق ذلك (من ظن) بعد اجتهاده (أنه علامة) وأمارة (للتحليل فـ)ـإنني (قد حللت له) تناول (كل مسكر) سواء كان خمرا أو غيره (ومن ظن أنه علامة للتحريم) تدل عليه (فقد

حرمت عليه كل) شيء (مسكر) سواء كان خمرا أو غيره، وإنما جاز ورود هذا عن الشارع (حتى يختلف المجتهدون في) ما قد يحصلونه من (هذه الظنون) التي قد تكون عن اجتهادهم في ذلك (وكلهم) فيما أداهم إليه اجتهادهم من ذلك (مصيبون) حكم الله تعالى الذي يحق لهم أن يعبدوا الله به. ومن قال بهذا فإنه لا ترد عليه هذه الشبهة التي تضمنها هذا المسلك أصلا.

هذا ما أورده المصنف في بيان صورة هذه الشبهة وما أجيب به عنها.

وقال إمام الحرمين في (التلخيص) في ذلك: (فإن قالوا اتفقتم معاشر القائسين على أن القياس لا يصح دون استنباط علة الأصل المردود إليه، ثم علة الأصل وصف من أوصاف لا يستدرك عقلا كونه علة، وربما لا يدل عليه نص كتاب ولا سنة.

فإذا استدت طرق العلم بكون ما "يرتضيه" القائسون علة، وليس بعض الأوصاف بعد انحسام طرق العلم عنها أولى من بعض، فما وجه التوصل إلى علة مع انسداد السبل؟

قيل: إن نسبتموها إلى القطع بعلة الأصل، فهذا مما لا نشترطه، والطرق التي ذكرتموها، طرق القطع. وعلة الأصل في السمعيات لا ترام قطعا وإنما يجتزي فيها بغلبة الظن.

والظن التي يعتصم بها، ويعقبها على مجرى العادات غلبات الظنون مما سنذكرها.

والجملة الدافعة لما عولوا عليه أن نقول: إن استبعدتم ثبوت أمارة على غلبة الظن، فهو ما لا بعد فيه؛ إذ يسوغ في المعقول نصب غلبة الظن علما، كما يسوغ ذلك في المعلوم قطعا.

والذي يدل عليه أن قائلا لو قال لمن يخاطبه، والمخاطب من المرسلين مثلا: إذا غلب على ظنكم كون زيد في الدار ووجدت ذلك، فاعلم أن وجود غلبة الظن أمارة في تحريم الكلام عليك، فهذا ما لا بعد فيه. كما لو قال: إذا علمت ان زيدا في الدار، فهو علامة تحريم الكلام عليك.

وسبيل الأقيسة السمعية سبيل الأمارات، فكأن الرب تعالى قال للمكلفين: إذا غلب على ظنكم كون وصف من أوصاف الأصل علة، بالطرق التي عهدتموها من الصحابة وغيرهم فاعلموا أن ذلك إيجاب أو حظر أو تحليل أو ندب. واعلم أن هذا لا يقوى مع القول بتصويب المجتهدين، ولا محيص للقائلين بأن المصيب في الفروع واحد عن هذه الشبهة وأمثالها"[١].

وقال أبو الحسين البصري في كلامه على هذه الشبهة بوجه آخر وفي تقريره الجواب عنها على وفق أصوله الاعتزالية: " ومنها قولهم لو كانت للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها وليس الجسم متحركا وفي ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع الجواب أنهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع وأيضا فان عنوا بالحركة تحرك الجسم فذلك إنما وجب كون الجسم معه متحركا لأن كون الجسم إذا تحرك هو معنى كونه متحركا فالقول بأن فيه حركة وليس هو متحرك مناقضة وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا كما يقوله أصحابنا فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا ولا يجوز وقوف ايجابها على شرط لأنها لو وجدت من دون إيجاب لنا انفصل وجودها من عدمها وأما العلل الشرعية فإنها إما أن تكون وجه المصلحة وإما أن تكون أمارة يصحبها وجه المصلحة

(١) التلخيص في أصول الفقه، ص٤٣٥.

فان كانت وجه المصلحة فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي الحكم بالاسم بتعليق النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ الحكم عليه وذلك غير حاصل قبل الشريعة فلم يثبت قبل الشرع"[١].

هذا ما تيسر في شأن هذا المسلك الذي قد عبر عنه بالشبهة والجواب عنه.

(المسلك الثالث) هو (قولهم:) جل أحكام الشرع لا يعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص ثم إن الأحكام الشرعية مصدرها الوحي المنزل من رب العالمين، وعليه فإن (حكم الله تعالى) إنما يفيده (خبره) الدال عليه، لا غيره (و)لا (يعرف ذلك) ولا يعلم إلا (بتوقيف) منه تعالى على ذلك بإخباره به، وكل ما لم يخبر به سبحانه ويوحي به إلى النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فإنه لا سبيل إلى العلم به (فـ)ـفي شأن الربا مثلا (إذا لم يخبر الله عن حكم الزبيب) من حيث جريان الربا فيه وعدمه -مثلا- (فكيف يقال): إن (حكم الله تعالى في) بيع (الزبيب) بعضه ببعض متفاضلا هو (التحريم) وكذلك بيعه بالنسيئة، كيف يقال هذا ويقضى به (والنص) الوارد في بيان الأصناف الربوية (لم ينطق) -في هذا مجاز عقلي إذ الناطق في الحقيقة هو الشارع- وبذلك يكون معناه لم ينطق الشارع في هذا النص (إلا بالأشياء الستة) التي هي البر والشعير والملح، والذهب والفضة والتمر، هذا ما نص الشارع على جريان هذا الحكم الذي هو الربا فيه، فكيف يقال بهذا الحكم فيما سواه؟

(قلنا) جوابا عن هذه الشبهة التي تضمنها هذا المسلك وردّا لها: نعيد مرة أخرى ما عليه مدار القول هنا وقد تقدم ذكره وهو أن متعلق الحكم الشرعي وما نصبه أمارة عليه في هذا الشأن هو ما غلب على ظن المجتهد أنه مناط الحكم وعلته فما كان كذلك فهو دليل الحكم في حق ذلك المجتهد ومقلده،

(١) المعتمد ٢/ ٢٠٧-٢٠٨.

وهذا أمر جائز عقلا وشرعا فإنه (إذا قال الله تعالى): يا عبادي إني (قد تعبدتكم بـ)ـاتباع (القياس) والعمل به (فإذا ظننتم) أيها الفقهاء المجتهدون أني حرمت شيئا ما لعلة فيه، فألحقوا بهذا المحرم كل ما فيه تلك العلة في هذا الحكم الذي هو التحريم، فإذا ظننتم (أني حرمت الربا في البر لكونه مطعوما) مثلا (فقيسوا عليه كل مطعوم) وألحقوه به في ذلك الحكم -وهو التحريم- فإن ذلك كله أمر جائز سائغ فإذا حصل هذا (فـ)ـإنه (يكون خبرا عن حكم) الشارع في (الزبيب) فينبغي أن يكون معمولا به.

وهكذا حكم كل ما جرى فيه القياس وورد فيه الحكم بالمضي على وفقه من جزئيات (و)أما (ما لم يقم دليل) شرعي (على التعبد) فيه (بـ)ـإعمال (القياس) والحكم بمقتضاه فيه مما ليس (كذلك) الذي سبق ذكره مما وقع التعبد فيه بالقياس والعمل بمقتضاه (فـ)ـإنه (لا يجوز) بناء الحكم على (القياس عندنا فيه) بل يمنع ذلك ويحظر، وبناء على هذا (فـ)ـإن (القياس عندنا حكم) لا يثبت ولا يحصل إلا (بالتوقيف المحض) الذي يكون من الشارع على الوجه الذي تقدمت الإشارة إليه و(كما قررناه في كتابـ)ـنا (أساس القياس) ونص ما أوردناه فيه هو: " وإنما الشأن في بيان أن إثبات العلة وإجراءها في الفروع وهو يستند إلى التوقيف، فلا قياس إلا وهو توقف، فنقول- وبالله التوفيق-: نحن لا نلحق المسكوت عنه بالمنطوق به إلا بالتوقيف، ولا نثبت الحكم فيما سكت عنه الشارع كما لا نثبت الاسم في اللغة فيما سكت عن الواضع، ولكن إذا عرفنا من الواضع أن تصريف مصدر الفعل: فعل يفعل فعلا، فهو فاعل وذلك مفعول، والأمر أفعل، والنهي لا تفعل، وقال: (حكمي في المصدر الواحد حكمي في المصادر كلها)، فإذا قلنا في مصدر المنع: (منع يمنع منعا، فهو مانع، وذلك ممنوع، والأمر امنع، والنهي لا تمنع)، وكنا لا نسمع منه تصريف المنع، ولكنا سمعناه أنه قال: (حكمي في المصدر الواحد

حكمي في المصادر كلها إلا ما نصصت فيه على الاستثناء) فليت شعري يكون هذا تصريفا بالتوقيف من واضع اللغة أو بالرأي والقياس من عند أنفسنا؟ فلا يشك العاقل أنه توقف محض.

فكذلك إذا حكم الشارع بأحكام متفرقة في آحاد معينة، ثم قال: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة) ثم قال للأعرابي - الذي قال: هلكت وأهلكت، واقعة أهلي في نهار رمضان-: (أعتق رقبة)، فجاءني أعرابي آخر في ذلك اليوم فأوجبنا عليه الإعتاق: كان هذا حكما بعموم قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة)، لا يفارق الأعرابي الثاني الأعرابي الأول إلا في أن حكم الأول فهمناه بلفظة واحدة وهو قوله: (أعتق) وحكم الثاني عرفناه بمجموع لفظين: أحدهما: قوله للأعرابي: (أعتق)، والثاني: قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة)، فإذا عرفت هذا فلو كان الأعرابي الأول جاء في اليوم الأول من رمضان، وجاء آخر في اليوم العاشر مثلا، أوجبنا الكفارة عليه لأن الأيام-أيضا- فيها واحد وجماعة، فنفهم أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة ويكون مستندا هذا.

وإذا سأله سائل عن السهو في صلاة الظهر فقال: (اسجد سجدتين)، فنحن نحكم في صلاة العصر بمثله، لأن الصلوات كثيرة ولها واحد وجماعة، فحكمه في الواحد يكون حكمه في الجماعة.

فإن قيل: هذا في محل النضر، لأنه حكم في الظهر، والعصر صلاة أخرى تتميز بصفتها عن الظهر، لا كأعرابي الثاني بالإصافة إلى الأول لأنه منه، ولا كاليوم العاشر من رمضان فإنه مثل الأول.

قلنا: فماذا تقولون إذا جاء هندي أو تركي وقال: (وقعت أهلي في نهار رمضان)؟ فهل نشركه في هذا الحكم لقوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة)؟ أو نقول: إما كان ذلك حكما في الأعرابي، والهندي والتركي

يخالفه في الصفة حتى يلزم أن يقال: لو كان السائل طويلا فلا يلحق به القصر، ولو كان أبرق فلا يلحق به الأشهب، ولو كان أبيض فلا يلحق به الأبهق، وإن كان شابا فلا يلحق به الشيخ، ولو كان جاهلا فلا يلحق به الفاصل؟ فإن قلنا بذلك فلا يتصور إلحاقه به، فإن قد أقمنا البرهان على أنه ليس في الوجود مثلا مطلقا، بل كان اثنين موجودين فيهما متغايران، فلولا تغايرها لما كانا اثنين، فمن ضرورة الاثنينية أن يكون أحدهما غير الآخر، ومن ضرورة الغيرية مغايرة، والمغايرة تنفي المثلية المطلقة، وهذا محال.

فإن قيل ولو لم يلتفت إلا المغايرات كلها للزم أن يلحق بالأعرابي البالغ الصغير، وبالأعرابي الحر العبد، وبالموسر المعسر، وبالمقيم المسافر، وأن يلحق كل شيء بكل شيء، فيتسع الخرق، ولا ينضبط الأمر.

قلنا: فلذلك نقول: لا ينبغي أن يفهم من قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة) كل إلحاق، بل إلحاق المثل، وليس ذلك هو المثل المطلق- فإن ذلك محال- بل المثل بالإضافة إلى المعنى الذي هو مناط الحكم، فالمماثلة في المناط كافية في الإلحاق، ولا تضر المخالفة بعده في غير المناط.

فإذن: تنقسم أوصاف المحكوم فيه إلا ثلاثة أقسام:

قسم يقطع بأنه ليس مناط للحكم، وأنه لا دخل له في اقتضاء الحكم، فيجب إسقاطه عن درجة الاعتبار، فلا يلتفت في المغايرة فيه.

ومن هذا الجنس: كونه تركيا وهنديا، وكونه إفطارا في اليوم العاشر والخامس، وكون السائل طويلا وقصيرا وأسود وأبيض وجاهلا وعالما وما يجري هذا المجرى.

ومن هذا الجنس كون الجماع في الطهر والحيض، أو قبل الزوال أو بعده، أو مع الأهل أو مع الرفقة.

القسم الثاني: ما يقابله، وهو الذي يعلم قطعا أنه داخل في اقتضاء الحكم مؤثرا فيه، والمغايرة فيه تمنع الإلحاق، ويخرج عن كونه مفهوما من قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة).

درجة العبادة له دخل في اقتضاء تعظيم الجناية بإفساده.

وكونه مفسدا للصوم حتى إذا كان ناسيا للجماع- وقلنا: إنه لا يفسد صومه لعذر النسيان- فلا كفارة، لأن إفساد العبادة جدير بأن يكون هو المناط، فلا يمكن حذفه عن درجة الاعتبار، فلا يلحق الناسي بالعامد وكونه بالغا -أيضا- له دخل، فلا يلحق به الصغير، لأنه لا يجب عليه الصوم ولا يقضي بالإفطار.

وكونه مقيما له دخل، فلا يلحق به المسافر، إذ السفر يؤثر في اخراج الإفطار عن كونه ممنوعا، ولا نجعل للسفر دخلا في سجود السهو مثلا، إذ لا دخل للسفر في ذلك الجنس من الحكم.

وكونه حرا له دخل، فلا يلحق به العبد، لأن الحر يقدر على الإعتاق والعبد يعجز عنه، فللحرية دخل في التمكين من أداء عبادة الإعتاق، ولا نجعل لها دخلا فيما يرجع إلى الصوم لأنهما سيان في الصوم، ولا نجعل للحرية دخلا فيما يرجع إلى سجود السهو.

القسم الثالث: ما يتردد بين طرفي النفي والإثبات، فيحتمل أن يكون مناطا، ويحتمل ألا مناطا، ونطلب شواهد التوقيف على أن جنس ذلك المعنى هل له مدخل في جنس ذلك الحكم؟ ولا نجعل الشيء مناطا أو وصفا من أوصاف المناط بالحكم والرأي بل بالتوقيف، ولا نسقطه أيضا عن درجة الاعتبار بالرأي والقياس بل بشواهد التوقيف.

ومثاله: كون الأعرابي رجلا حتى نقول المرأة لا تلحق به إذا جامعت، لأنها يفسد صومها بوصول أول جزء من الحشفة إلى بطنها، فلا تكون مفسدة

بالوقاع، أو لأنها تابعة للزوج في الوطء وهذا لازم مالي بسبب الوطء فيختص بتحمله الزوج.

ومثاله -أيضا-: كون الإفطار حاصلا بالجماع، إذ يحتمل أن يقال: هو لكونه إفسادا فيلحق به الأكل والشرب، لأنها الآلات لإفساد العبادة فبعضها لا يخالف البعض فيما هو مناط الحكم، إذ لو ورد في الأكل لكان الشرب في معناه، ويحتمل أن يقال: لكونه جماعا مدخل في التأثير، فإنه أفحش، والحاجة إلى الزجر فيه أعظم، ولذلك خص فيه الحج من بين سائر المحظورات بجعله مفسدا وبوجوب البدنة، فمن أين يبعد أن يكون في الصوم -أيضا ذا خاصية؟ ثم: إن الحق به الأكل والشرب وأسقط كونه جماعا عن درجة الاعتبار احتمل أن يقال: مناط الحكم مجرد إفساد الصوم حتي تلزم الكفارة بابتلاع الحصاة، ويحتمل أن يكون مناطه إفسادا بما هو مقصود في جنسه تتشوق النفس إليه حتي يحتاج فيه الزجر.

ومثاله-أيضا-: وصف الإهلاك، إذْ قال: (هلكت وأهلكت) يعني: تعديت وظلمت وعصيت وأهلكت الدين، فلو جامع على ظن أن الصبح لم يطلع فإذا هو طالع فقد أفسد صوم رمضان ولزمه القضاء، ولكن ليس متعديا عاصيا بل هو معذور للجهل، وللعدوان والعصيان مدخل في إيجاب الكفارة، فإنه إنما يكفر ذنب، ولا ذنب على الظان المعذور.

ولكن يحتمل في مقابله أن يقال: الشرع قد أوجب كفارة في الخطأ مع أن المخطئ غير آثم، وجعل إعتاق الرقبة كفارة الخطأ، فالخطأ -أيضا- يفتقر إلى كفارة كما أن الخطيئة تفتقر إلى كفارة، فيتعارض الاحمال، فيجب طلب شهادة أحد الاحتمالين من التوقيف، فإن وجدت شهادتان فيجب طلب الترجيح.

والمقصود من هذا كله: أن نعلم أن مفهوم قوله: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة) الجماعة التي تماثل ذلك الواحد، ولا تماثل مطلقا في بعض المعاني، ولا في كل بعض، بل فيما هو مناط الحكم، فمهما ثبت لنا المناط كان إجراء الحكم في جميع المواضع التي وجد فيها المناط بحكم عموم هذا التوقيف، وإنما الشأن في تنقيح المناط وتلخيصه وتجريده من كل ما لا مدخل له في الاعتبار وتقييده بكل وصف له دخل في الاعتبار، حتى يصر محدودا مميزا لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو مناط للحكم أصلا»[1].

(لكن) ورود (هذا النص) الدال على ذلك (بعينه) ليس شرطا في هذا الذي ذكر مما يجري فيه القياس فهو (وإن لم يرد فـ)ـإنه (قد دل إجماع الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ على) كون (القياس) دليلا شرعيا يعمل به حيث شرع، وهو ما وضع الشارع فيه ما يدل عليه من مناط، كما دل (على أنهم ما فعلوا ذلك) وهو الإجماع على القياس (إلا وقد فهموا من) جهة (الشارع-ﷺ هذا المعنى) وهذا الفهم يكون (بألفاظ) ونصوص باح بها الشارع (وقرائن) تصحب تلك الألفاظ، وهي بلا نزاع قد حصل ورودها ووجودها (وإن لم ينقلوها إلينا) ولا وصلت إلينا. فما مضى من إجماع الصحابة على ما ذكر دليل قاطع على ورودها من الشارع بلا شك.

هذا متضمن هذه المسلك الثالث وهذا بيان ما تضنه من هذه الشبهة، وهذا ما ردت به.

(المسلك الرابع) هو (قولهم:) الحكم الشرعي الأصلي في الشيء المشكوك في حكمه المتردد حاله بين كونه مباحا وكونه محظورا هو تركه

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٤٤، إلى: ٥١.

لتوقي الوقوع في فعل المحرم، ولا يدفع هذا وجود علامات تفيد ترجيح أحد الاحتمالين -الحكمين- في ذلك، ألا ترى أنه (إذا اشتبهت) واختلطت بنت أو امرأة (رضيعة) مع شخص ما (بعشر) نساء (أجنبيات) لم يرضعن معه، فإنهن يحرمن عليه جمعيهن، فلا يجوز له زواج أي منهن وإن وجدت علامات ظنية لا تفيد اليقين في التمييز بين هذه الرضيعة ومن سواها من تلك النسوة. ومثل هذا ما إذا اختلطت (أو) اشتبهت بهيمة (ميتة بعشر) بهائم (مذكيات) ذكاة شرعية فإنه (لم يجز) يعني لا يجوز ولا يباح (مد اليد) بالأكل والانتفاع (إلى أي واحدة) منها (وإن وجدت علامات) قد تتميز بها هذه الميتة عما اشتبهت به من تلك المذكاة، وإنما قلنا إنه لا يجوز ما ذكر (لـ)ـأجل (إمكان) وقوع (الخطإ) في ذلك وهو ما قد يؤدي إلى الوقوع في المحرم، (و)هذا بين فإن (الخطأ ممكن) حصوله ووقوعه (في كل اجتهاد وقياس).

وإذا كان هذا أمرا ثابتا يشهد عليه الواقع (فكيف يجوز) الإقدام على بناء الحكم بالقياس و(الهجوم) على ذلك (مع إمكان) حصول (الخطإ) فيه؛ وهو ما قد يكون عنه المصير إلى إثبات حكم غير شرعي به.

فإن قال قائل: يلزم هذا الذي ذكرتم في الاجتهاد في تحقيق المناط الموكول تحصيله إلى من خوطب به، ومن ذلك تحديد جهة القبلة، وصدق الشهود وعدالة القاضي ونحو ذلك، إذ مبناه على غلبة الظن والتخمين.

قلنا: ليس الأمر كذلك فإنه لا يرد (ولا يلزم هذا على الاجتهاد) في تحديد جهة القبلة (و)لا على الاجتهاد في (عدالة الشاهد) ولا على الاجتهاد في تعيين (القاضي) واختياره (و)لا على الاجتهاد في تعيين (الإمام) سواء كان إمام الصلاة أو غيره (و) كذلك الاجتهاد في تعيين (متولي الأوقاف)

وناظرها، وإنما قلنا بأن هذا لا يلزم فيما ذكر من الاجتهاد (لمعنيين) قاما بهذا الضرب من الاجتهاد:

(أحدهما أن ذلك) الحكم الذي يكون من هذا الاجتهاد (حكم) وارد (في الأشخاص والأعيان) أي الأفراد (و)من المعلوم أن الأفراد والأشخاص من الخلق (لا نهاية لها) ولا حصر (و)لهذا (لا يمكن) إعلامها كلها من جهة الشرع بالأحكام المتعلقة بها (وتعريفها) إياها (بالنص) المخصوص بحيث ينزل في كل فرد منها نص يختص به، ويبين فيه حكمه بحيث يقول اقضوا بشهادة فلان، وولوا فلانا القضاء ونحو ذلك. هذا محال لا سبيل إليه؛ لأنه لا يتفق مع بنية الشرائع السماوية التي الأصل فيها أن تكون مقامة على الأدلة العامة الكلية التي تشمل الناس جميعا كما تشمل جميع الأزمنة والأمكنة. ثم إن الوحي قد انقطع، فلا مطمع في هذا بعد موته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وبذلك فإن أحكام ما ذكر ونحوه مسند دركه ومعرفته إلى الاجتهاد، ومحال عليه كسبه وتحصيله.

هذا هو المعنى الأول الذي قضى بأن هذا الضرب من الاجتهاد لا يرد عليه القدح فيه باحتمال عروض الخطإ، كما هو حال القياس الذي يغني عنه التمسك بالاحتياط على الوجه الذي في صورة اختلاط الرضيعة والميتة المذكورتين.

(و)المعنى (الثاني) هو (أن الخطأ) فيه أي فيما ذكر من هذا الاجتهاد الذي هو تحقيق المناط أمر (غير ممكن لأنهم) أي هؤلاء المجتهدين في هذا التحقيق، كالقاضي في عدالة الشاهد، وطالب جهة القبلة في تحديدها، والوالي في تعيين متولي الأوقاف ونحوهم هم (متعبدون) تعبدهم الله -تعالى- (باتباع ظنونهم) والقضاء بما يكون عنها من حكم (لا) أن القاضي متعبد (بصدق الشهود) وأن طالب القبلة متعبد بثبوت جهة القبلة حيث يصلي، وهكذا حال هؤلاء الذين تعبدوا باتباع ظنونهم والمصير إلى ما يكون عنها من أحكام.

هذا متضمن المسلك وهو باطل مردود، فإن طلب منا بيان وجه هذا البطلان (قلنا) في إيراد هذا البيان وسوقه: هذا الذي ذكرتم فيه اعتراف بأن هؤلاء المجتهدين متعبدون بظنونهم، وأنه لولا ذلك ما صح منهم ما يكون عن اجتهادهم هذا (وكذلك نحن) فإننا (نقر بأنه لا خلاص من هذا الإشكال) -وهو أن القياس يمكن فيه الخطأ، وأن ما كان هكذا لا يسوغ الهجوم عليه بل يصار إلى تركه كما في الرضيعة والميتة المذكورتين- ولا مناص من وروده (إلا بتصويب كل مجتهد) بنى حكمه على القياس أو غيره (وأن المجتهد وإن خالف النص) بنظره الاجتهادي وهو غير دار بذلك النص أو هو دار به ولكنه لم يصح عنده ثبوته (فهو مصيب) لأن ما أداه إليه اجتهاده من ذلك هو حكم الله في حقه وحق مقلِّده (إذ لم يكلف) شرعا (إلا بما بلغه) من دليل وصح عنده، وبناء على هذا (فـ)ـإن (الخطأ غير ممكن في حقه) أي المجتهد.

(أما من ذهب إلى أن المصيب) في الاجتهاد (واحد فـ)ـإنه (يلزمه هذا الإشكال) ويرد عليه.

هذا ما يتعلق ببيان حال المجتهد.

(وأما) هذا الذي استدل به على وجوب المصير إلى الكف درءا للخطأ وهو ما تقرر في شأن (اختلاط الرضيعة بأجنبيات) واختلاط الميتة بمذكيات وما حكم به في ذلك من وجوب الكف عن الكل (فـ)ـإننا (لسنا نسلم أن المانع) هو (مجرد الشك وإمكان الخطأ) واحتماله في الإقدام على مد اليد إلى واحدة مما ذكر، فإن الشك ليس هو المؤثر هنا (فإنه لو شك في رضاع امرأة) رضاعا تحرم به عليه ما حرمت عليه بل قد (حل له نكاحها) والزواج منها (و)لا شك أن وقوع (الخطأ) في ذلك (ممكن) إذ قد تكون هذه المرأة محرمة بالرضاع على هذا الذي تزوج بها (لكن) صاحب (الشرع إنما أباح

نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية) عمن يتزوج بها (بيقين) وعلى قطع وجزم (وحكم) كذلك بـ(أن اليقين) بعد ثبوته (لا يرفع بالشك الطارئ) بعده. وهذه المرأة قد ثبت أنها أجنبية، ثم حدث هذا الشك في ذلك، ولهذا ألغي اعتبار هذا الشك وعمل بذلك اليقين لعدم وجود يقين يرفعه، وأما الشك فإنه لا يرفع اليقين.

وفي هذا المعنى قال الزركشي: «الأصل في الأبضاع التحريم. فإذا تقابل في المرأة حل وحرمة غلبت الحرمة.

ولهذا امتنع الاجتهاد فيما إذا اختلطت محرم بنسوة قرية كبيرة فإنه ليس أصلهن الإباحة حتى يتأيد الاجتهاد باستصحابه ولهذا كانت موانع النكاح تمنع في الابتداء والدوام لتأيدها واعتضادها بهذا الأصل.

نعم لو اختلطت محرمة بنسوة غير محصورات فإن له نكاح ما شاء منهن كي لا تتعطل مصلحة النكاح وقد قال الخطابي ولا يكره لأنها رخصة من الله تعالى»[1].

قال ابن نجيم: « قاعدة: الأصل في الأبضاع التحريم. ولذا قال في كشف الأسرار شرح فخر الإسلام الأصل في النكاح الحظر وأبيح للضرورة (انتهى).

فإذا تقابل في المرأة حل وحرمة غلبت الحرمة (ولهذا لا يجوز التحري في الفروج).

وفي كافي الحاكم الشهيد من باب التحري: لو أن رجلا له أربع جوار أعتق واحدة منهن بعينها، ثم نسيها فلم يدر أيتهن أعتق لم يسعه أن يتحرى للوطء ولا للبيع ولا يسع للحاكم أن يخلي بينه وبينهن حتى تبين المعتقة من غيرها

(١) المنثور في القواعد الفقهية (١/ ١٧٧).

وكذلك إذا طلق إحدى نسائه بعينها ثلاثا، ثم نسيها وكذلك إن ميز كلهن إلا واحدة لم يسعه أن يقربها حتى يعلم أنها غير المطلقة وكذلك يمنعه القاضي عنها حتى يخبر أنها غير المطلقة فإذا أخبر بذلك استحلفه ألبتة أنه ما طلق هذه بعينها ثلاثا ثم خلى بينهما فإن كان حلف، وهو جاهل بها فلا ينبغي له أن يقربها

فإن باع في المسألة الأولى ثلاثا من الجواري فحكم الحاكم فإن أجاز بيعهن وكان ذلك من رأيه وجعل الباقية هي المعتقة، ثم رجع إليه بعض ما باع بشراء، أو هبة، أو ميراث لم ينبغ له أن يطأها؛ لأن القاضي قضى فيه بغير علم فلا ينبغي له أن يطأ شيئا منهن بالملك إلا أن يتزوجها فحينئذ لا بأس؛ لأنها زوجته، أو أمته (ولا يجوز التحري في الفروج؛ لأنه يجوز في كل ما جاز للضرورة) . والفروج لا تحل بالضرورة"[1].

هذا هو الحكم في حال تعارض الشك واليقين على الدوام؛ لأن هذا الحكم عام في كل موضع تعارض فيه الشك واليقين (أما إذا تعارض يقينان) في محل ما (و)أحدهما (هو يقين التحريم) -فيه إضافة الدال للمدلول أو إضافة الدليل للحكم- أي اليقين الدال على التحريم، وقد يكون من إضافة الموصوف للصفة أي التحريم المتيقن، (و)الثاني يقين (التحليل فـ)ـإنه (ليس ذلك) أي يقين التحريم المعارض بيقين التحليل (في معنى اليقين الصافي) الخالي (عن المعارضة) فيجب العمل به (ولا) هو (في معنى اليقين الذي لم يعارضه إلا الشك المجرد) الذي لم يعضده شيء يقويه (و)بذلك -وهو أن هذا اليقين ليس في معنى اليقين الذي لم يعارضه إلا مجرد الشك- انفصل هذا اليقين بحقيقته عن هذا الذي لم يعارضه إلا مجرد الشك فخالفه في الحكم (فلم يلحق به اتباعا لموجب) هذا (الدليل) المعارض له وهو يقين

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ٥٧).

التحليل (و)من ثم فإنه (لو ورد الشرع بالرخصة فيه) يعني في محله فقضي فيه بالإباحة (لم يكن ذلك ممتنعا) بل يصار فيه إلى الأخذ بهذه الرخصة والعمل بها.

خلاصة القول هنا أن التحريم الثابت باليقين إذا عارضه التحليل الثابت باليقين لم يكن تحريما ثابتا بيقين صاف، ولا تحريما عارضه مجرد الشك، وبذلك خالف هذا التحريمُ التحريمَ المعارض بمجرد الشك وانفصل عنه في الحكم فلم يلحق به عملا بهذا الدليل المعارض له وهو التحليل المتيقن، وبناء على ذلك فإنه لو وردت الرخصة في محل هذا التحليل لوجب العمل بها. هذا ما ظهر لي في تقرير كلام المصنف هنا، والقرينة المعول عليها -هنا- هي قوله "ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعا".

هذا ما أورده المصنف من المسالك الحجاجية لأرباب هذا القول -وهو أن القياس ممتنع عقلا- وهذا ما أجاب به عن ذلك ورده به. وقد أورد غيره متمسكات أخرى لأرباب هذا القول، وممن أورد جملة من ذلك الآمدي، وقد أوردها ثم ردها. فقال في ذلك: "وأما النقض فبصور:

منها أن قول الشاهد الواحد، بل العبيد والنساء المتمحضات في الحقوق المالية والدماء والفروج، بل الفساق مغلب على ظن القاضي الصدق، ومع ذلك لا يجوز له العمل به.

ومنها: أن مدعي النبوة إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه لا يجوز اتباعه والعمل بقوله.

ومنها: أن المصالح المرسلة وإن غلبت على الظن لا يجوز العمل بها.

ومنها: أنه لو اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات أو ميتة بعشر مذكيات؛ لم يجز مد اليد إلى واحدة منها؛ وإن وجدت علامات بغلبة على الظن.

وأما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجها:

الأول: قال النظام: إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها، والاختلاف بين المختلفات في أحكامها، والشارع قد رأيناه فرق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل، وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل، فلا يكون العقل مجوزا له.

أما تفرقته بين المتماثلات؛ فإنه فرض الغسل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمدا دون البول والمذي، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية، وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، وحرم النظر إلى العجوز القبيحة المنظر وأباحه في حق الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر، وقبل في القتل شاهدين دون الزنا، وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف، وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الأمة، والحرة المطلقة بثلاث حيضات، وأوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح مع أن القياس كان مقتضيا للتسوية في جميع هذه الصور، بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها.

وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ في إيجاب الضمان، وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا، وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف، وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس.

الثاني: قالت الشيعة: إن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف، وذلك عند ما إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر، والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى: ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)).

وقوله تعالى: ((أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)).

وقوله: ((ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم)).

وقوله: ((إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا)).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾.

ذكر ذلك في معرض الذم، ولا ذم على ما يكون من الدين، وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر: ((لا تختلفوا فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافا))

وأنه لما سمع ابن مسعود وأبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد أو الثوبين صعد المنبر وقال: ((رجلان من أصحاب رسول الله ﷺ اختلفا، فعن أي فتياكم يصدر المسلمون؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت))، وقال جرير بن كليب: ((رأيت عمر ينهى عن المتعة وعليا يأمر بها، فقلت إن بينكما لشرا)).

وكتب علي إلى قضاته أيام خلافته: ((أن اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابي.

الثالث: أنه إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين، فإما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب، فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقا، وهو محال، وإما أن

يقال بأن المصيب واحد، وهو أيضا محال، فإنه ليس تصويب أحد الظنين مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس.

الرابع: قال النبي ﷺ: ((أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصارا))، فلو كان التنصيص منه على الأشياء الستة الربوية قصدا لقياس ما عداها من المطعومات عليها، مع أنه كان قادرا على ما هو أصرح منه، وللخلاف والجهل أدفع وهو أن يقول: ((حرمت الربا في كل مطعوم)) لكان عدولا منه عن الظاهر المفهوم إلى الخفي الموهوم وهو غير لائق بفصاحته وحكمته وهو خلاف نصه.

الخامس: أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتا بالنص امتنع إثباته في الفرع؛ لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلا لما كان تابعا للأصل ولا فرعا له، وإن كان ثابتا بالعلة فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن الحكم في الأصل مقطوع والعلة مظنونة، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون.

الثاني: أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتا لذلك الشيء وإلا كان دورا ممتنعا.

السادس: أنه لو كانت العلة منصوصة كما لو قال: ((حرمت الربا في البر لكونه مطعوما)) فإنه لا يقتضي التحريم في غير البر فالمستنبطة أولى بعدم التعدية، وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص قصور دلالة اللفظ عن ذلك.

ولهذا فإنه لو قال: " أعتقت كل عبد لي أسود " عتق كل السودان من عبيده، ولو قال: " أعتقت عبدي سالما لسواده أو لسوء خلقه " فإنه لا يعتق غانم، وإن كان أشد سوادا من سالم وأسوأ خلقا.

السابع: أن حكم القياس إما أن يكون موافقا للبراءة الأصلية، أو مخالفا لها.

فإن كان الأول لم يكن القياس مفيدا؛ لأنه لو قدر عدمه كان مقتضاه متحققا بالبراءة الأصلية.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع؛ لأن البراءة الأصلية متيقنة والقياس مظنون واليقين تمتنع مخالفته بالظن.

الثامن: أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلا في الفروع لظن المصلحة؛ لجاز مثل ذلك في أصول الأقيسة وهو محال لما فيه من التسلسل.

التاسع: أن الشرعيات مصالح، فلو جاز إثباتها بالقياس لجاز أن يتعبد بالإخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالأمارات، وهو ممتنع.

العاشر: أن الرجم بالظن جهل ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفا لحكم الله تعالى.

الحادي عشر: أنه لا يستقيم قياس إلا بعلة، والعلة ما توجب الحكم بذاتها، وعلل الشرع ليست كذلك، فلا قياس.

الثاني عشر: أن حكم الله تعالى خبره، وذلك إنما يعرف بالتوقيف لا بالقياس؛ لأن القياس من فعلنا لا من توقيف الشارع.

الثالث عشر: أن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص فكذلك خفيها كالمدركات، فإن جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس.

الرابع عشر: أنه لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن أحكامها كما في العلل العقلية، فإنه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه

متحركا لما كانت الحركة علة لكونه متحركا، وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها وهو محال.

الخامس عشر: أنه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص، وذلك يوجب ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها وهو محال.

الخامس عشر: أنه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص، وذلك ممتنع بالإجماع.

السادس عشر: أن نظر القائس لا بد وأن يقع في منظور فيه، والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم، وهو الواجب والحرام مثلا وليس المنظور فيه هو النص، إذ هو غير متناول للفرع والحكم، فهو فعل المكلف.

ويلزم من ذلك أنه إذا لم يوجد فعل المكلف أن لا يصح القياس: ويلزم من فساد الأمرين فساد القياس الشرعي.

السابع عشر: أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على أمارة، لجاز أن يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير أمارة، وهو محال.

الثامن عشر: أنه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي؛ لكان على عليته دلالة، والدلالة عليها، إما النص، والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصة.

وإما العادات، والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية، فلا تكون مثبتة لأماراتها.

التاسع عشر: لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع، ولم يقف كونها أدلة على شيء سواها كما في النصوص،

والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة إلى دليل، والمحتاج إلى الدليل لا يكون دليلا كما في الأحكام.

العشرون: أنه إذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر، إما لكونه مطعوم جنس أو مكيل جنس أو قوتا أو مالا؛ فلا بد من رعاية المصلحة في ذلك، وأي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته.

الحادي والعشرون: أنه لو صح معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس، وهو محال.

الثاني والعشرون: أن القياس فعل القائس، وذلك مما لا يجوز أن يتوصل به إلى معرفة المصالح.

الثالث والعشرون: أن القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل، والحكم في الأصل جاز أن يكون معللا وجاز أن لا يكون معللا.

وبتقدير كونه معللا يحتمل أن يكون الحكم ثابتا بغير ما استنبط، وبتقدير أن يكون ثابتا بما استنبط، يحتمل أن لا يكون متحققا في الفرع إذا كان وجوده فيه ظنيا، وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة.

الرابع والعشرون: أنه لو جاز التعبد بالقياس؛ لأفضى ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها، وأن يكون الرب تعالى موجبا للشيء ومحرما له، وهو محال على الله تعالى.

وبيان ذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل والآخر الحرمة، فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم للحل والحرمة في شيء واحد، وذلك محال.

الخامس والعشرون: أن القياس لا بد فيه من علة جامعة، والعلل الشرعية

لا بد وأن تكون على وزان العلل العقلية، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين بالقياس أن تكون ذات أوصاف، والعلة النقلية ليست كذلك، فإنها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا واستقلال السواد بكون محله أسود ونحوه"[1].

ثم قال: " والجواب عن السؤال الأول: أنه إذا سلم أن القياس مغلب على الظن وجود المصلحة، فهو بيان، وهو وإن كان البيان فيه مرجوحا بالنسبة إلى البيان القاطع، فليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع، وإن كان ممكن الوجود وإلا لما جاز التعبد بالنصوص الظنية وأخبار الآحاد مع إمكان أن يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالأحكام، وإمكان وجود النصوص القاطعة الجلية.

وعلى هذا يخرج الجواب عن السؤال الثاني أيضا.

وعن النقض بما ذكروه من الصور أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به، كان ذلك لمانع الشرع لا لعدم الجواز العقلي.

وعن المعارضة الأولى: أن كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع، وظهرت صلاحيته للتعليل، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالإلحاق، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة، فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل إنما كان ذلك إما لعدم صلاحية ما وقع جامعا أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع، وحيث جمع بين مختلفات الصفات فإنما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة

(١) الإحكام للآمدي ٤/ ٨-١٦.

صالحة للتعليل، فإنه لا مانع عند اختلاف الصور، وإن اتحد نوع الحكم أن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس.

وعلى هذا نقول ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه إما لعدم صلاحية الجامع أو لتحقق الفارق أو لظهور دليل التعبد، فلا قياس فيه أصلا، وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللا فيه، وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق.

وعن الثانية: أن ذلك وإن أفضى إلى الاختلاف بين المجتهدين، فإن ذلك غير محذور مطلقا، فإن جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة ولا محذور فيها، وإلا لما كانت مشروعة من عند الله.

كيف وإن الأمة الإسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف، فلو كان الاختلاف مذموما ومحذورا على الإطلاق لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين أقوالهم في المسائل الفقهية، مخطئة، بل الأمة قاطبة وذلك ممتنع.

وعلى هذا، فيجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرته، وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق، واختلاف العامة ومن ليس له أهلية النظر والاجتهاد، وبالجملة كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعا بين الأدلة بأقصى الإمكان.

وقوله تعالى: ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)) إنما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغة عن القرآن، لا نفي الاختلاف في الأحكام الشرعية.

وأما إنكار عمر على ابن مسعود وأبي بن كعب فيجب أيضا حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الإجماع أو على اختلافهما بالنظر إلى مستفت واحد حذرا من تحيره.

وأما قول جرير لعلي وعمر عند اختلافهما في مسألة المتعة، فيجب حمله على ما ظنه من إفضاء ذلك إلى فتنة وثوران أمر.

وأما ما كتبه علي إلى قضاته، فيجب حمله أيضا على خوفه من انفتاق فتق بسبب نسبته إلى تعصب لمخالفة من سبق.

وعن الثالثة: باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع من كون الشيء ونقيضه حقا بالنسبة إلى شخصين مختلفين كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر، وكالجهات المختلفة في القبلة حال اشتباهها بالنسبة إلى شخصين مختلفين، وبالنسبة إلى شخص واحد في حالتين مختلفتين، وكجواز ركوب البحر في حق من غلب على ظنه السلامة، وتحريمه في حق من غلب على ظنه الهلاك.

وهذا بخلاف القضايا العقلية، وما الحق فيه في نفس الأمر لا يكون إلا واحدا معينا، كحدوث العالم وقدمه ووجود الصانع وعدمه.

وعن الرابعة من وجهين:

الأول: أنه لو كان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة، لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة وإرادة المعين، والعامة وإرادة الخاص والمطلقة وإرادة المقيد والألفاظ المحتملة، ولما ساغ أيضا مثل ذلك من الرسول مع إمكان الإتيان بألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب وهو ممتنع خلاف الواقع.

الوجه الثاني: أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص.

وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلبا لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق به النص في حق عائشة، حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طرية.

وعن الخامسة: أن الحكم في الأصل وإن كان ثابتا بالنص أو الإجماع لا بالعلة وأن ذلك غير متحقق في الفرع، فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق إثبات حكم الأصل، بل يمكن أن يكون إثبات الحكم في الأصل مع كونه مقطوعا به وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثا على الحكم في الأصل، ولا يلزم من كون الفرع تابعا في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما، وإلا لما كان أحدهما تابعا للآخر بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثا على الحكم في الأصل.

وعن السادسة من وجهين:

الأول: قال بعضهم: إن علم قطعا قصده للسواد أعتق كل عبد أسود له.

وقال بعضهم: لا يكفي مجرد القصد، بل لا بد مع ذلك من أن ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان، فإنه كاف في عتق كل عبد له أسود، وغايته إطلاق اللفظ الخاص، وإرادة العام وهو سائغ لغة.

كما حمل قوله تعالى: ((ولا تأكلوا أموالهم)) على النهي عن الإتلاف العام، وكما حمل قول القائل: والله لا أكلت لفلان خبزا ولا شربت من مائه جرعة، إذا قصد به دفع المنة على أخذ الدراهم وغيرها من العروض حتى إنه يحنث بكل ذلك.

وقال بعضهم: لا يكفي ذلك؛ لأن مجرد النية والإرادة لذلك غير كافية في العتق، بل إن قال مع ذلك: ((وقيسوا عليه كل أسود)) عتق كل عبد له أسود، وهذا هو اختيار الصيرفي من أصحاب الشافعي، وهو أقرب من الذي قبله.

الثاني: أنه لا يلزم من امتناع التعدية هاهنا امتناع التعدية في العلل المستنبطة الشرعية، وذلك لأن العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال، ولا كذلك في الأحكام الشرعية، وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التعدية هاهنا مبالغة في صيانة ملك العبيد، مثله في الأحكام الشرعية.

ولهذا فإنه لو اجتمع في المحل الواحد حقان لله وللآدمي، وتضايق المحل عن استيفائهما كما لو وجب القتل على شخص بالردة وبالقتل الموجب للقصاص، فإنه يقدم حق الآدمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة.

ولهذا طرد أهل اللغة مثل ذلك وعدوه فيما لا يقتضي زوال ملك الآدمي، فإنه لو قال القائل لغيره: ((لا تأكل هذا الطعام فإنه مسموم ولا تشرب هذا الشراب فإنه مسهل ولا تجالس فلانا لسواده)) فإن أهل اللغة يعدونه إلى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة.

وعلى هذا نقول إنه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده أو لسوء خلقه، وكان قد قال له مهما ظهر لك رضائي بشيء من التصرفات بقرائن الأحوال دون صريح الأقوال فافعله، وعلم أن العلة في إطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة، فله بيع كل ما شاركه في تلك العلة على وزان ذلك في الشرع.

وعن السابعة: أنها منقوضة بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالإقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك.

وعن الثامنة: أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة، وإلا كان التعبد بإثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزا، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه.

وعن التاسعة: أنه لا يمتنع في العقل أيضا ورود التعبد بإخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن إذا ظهرت أمارة كونه في الدار.

وعن العاشرة: أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح، وهو باطل على ما عرف من أصلنا. وإن سلمنا وجوب رعاية المصلحة فلا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها.

كيف وإن ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات.

وعن الحادية عشرة: أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الأمارة والعلامة على الحكم في الفرع، وذلك مما لا يمتنع التعبد باتباعه، ولهذا فإنه لو قال الشارع: ((مهما رأيتم وصف الشدة المطربة، فاعلموا أني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب)) كان واجب الاتباع وعن الثانية عشرة: أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو إجماع، فإنا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه.

وإن كان يجوز ورود التعبد به عقلا، فإذا قال الشارع: (قد تعبدتكم بالقياس، فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعلة، وأنها متحققة في صورة أخرى، فقيسوها)) كان ذلك إخبارا عن إثبات الحكم في الفرع.

وإن لم يرد مثل هذا النص، فانعقاد الإجماع على ذلك يكون كافيا.

وعن الثالثة عشرة: أنها قياس تمثيلي من غير جامع، فلا يصح.

وقد أجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك، وخفيه إنما يعلم بإخبار من شاهده لا بنفس الإدراك، وليس بحق، فإن الخبر مستند إلى المشاهدة.

فإن قيل: الحكم في الفرع أيضا مستند إلى الحكم الثابت بالنص، فكان جلي الأحكام وخفيها مستندا إلى النص.

قيل: النص الوارد في الأصل لم يكن واردا في الفرع، ولو ورد في الفرع لما احتيج إلى القياس.

وعن الرابعة عشرة: أنا لا نسلم أن كون المتحرك متحركا يزيد على قيام الحركة بالمحل، فلا علة ولا معلول وإن سلمنا أن المتحركة معللة بالحركة، ولكن ما ذكروه تمثيل من غير جامع، وذلك لأن اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية؛ لأن العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع، بخلاف العلة الشرعية فإنها بمعنى الباعث، ولا يمتنع أن يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الأزمان دون البعض، اتباعا لوضع الشارع ولا يمتنع أن يكون الوصف باعثا لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون البعض كما أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان، وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان، ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت وإلغاءه في آخر.

وعن الخامسة عشرة: أن القياس عندنا حجة مع النص الموافق، ولا يلزم أن يكون حجة مع النص المخالف الراجح؛ بدليل خبر الواحد فإنه حجة وإن لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح.

وعن السادسة عشرة: أن نظر القائس في الفرع وإن لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع، وليس الحكم هو فعل المكلف بل الحكم إنما هو الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله.

وعن السابعة عشرة: أنه إن غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم، وأمكن ذلك من غير أمارة، فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه، وإن لم يرد الشرع به وعن الثامنة عشرة: بمنع الحصر فيما ذكروه، وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة من الإيماء أو غيره من طرق التخريج كما عرف.

وعن التاسعة عشرة: أن العلل المستنبطة من الأصول، وإن كانت أدلة على الأحكام في الفروع، فليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها الذاتية كما في العلل العقلية، بل إنما كانت أدلة بالوضع والتوقيف، وجعل الشارع لها أدلة، فلذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها.

وعن العشرين: أن الكلام في هذه المسألة غير مختص بتصحيح القياس في آحاد الصور، بل إنما هو في جواز ورود التعبد بالقياس في الجملة كيف وإن الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس أو مكيل جنس أو غير ذلك مما قد تكلف بيانه في مسائل الفروع، فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار حتى إن كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة، ولا دفع المفسدة من الأوصاف المستنبطة بدليله فالقياس فيه غير جائز.

وعن الحادية والعشرين: أن كل ما هو لو جعل الله عليه أمارة تدل عليه كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية؛ كان الحكم في معرفته كما في الأحكام، وحيث لم يجعل له أمارة تدل عليه لم يكن معلوما.

وعن الثانية والعشرين: لا نسلم أن التوصل إلى معرفة المصالح بفعل القائس وإنما فعل القائس وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع تبع لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل وعن الثالثة والعشرين: أنه متى غلب

على ظن القائس كون الحكم معللا وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض، وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس وإلا فلا.

وعن الرابعة والعشرين: أنه مهما تقابل في نظر القائس قياسان على التحليل والتحريم مثلا؛ فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين، وعلى هذا إن ترجحت إحداهما على الأخرى كان العمل بها، وإن تعارضا من كل وجه أمكن أن يقال بالوقف إلى حين ظهور الترجيح، وأمكن أن يقال بتخيير في العمل بأي القياسين شاء على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل.

وعن الخامسة والعشرين: لا نسلم أن العلل الشرعية على وزان العلل العقلية، وإنما هي بمعنى الأمارات والعلامات، وما كان بمعنى الأمارة والعلامة لا يمتنع أن يكون الظن منه من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها، وذلك كالظن الحاصل بنزول المطر عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد، وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتخلخل أجزائه إلى غير ذلك»[1].

هذا ما أورده الآمدي من ذلك، وجملة منه قد ساقها أبو الحسين في «المعتمد» وفي «شرح العمد».

هذا منتهى القول في بيان معتصم أرباب هذا المذهب -وهو أن القياس الفقهي هذا محال وممتنع عقلا- وما أجيب به عن ذلك، ورد به، وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الأولى.

---

(١) الإحكام للآمدي ٤/ ١٧-٢٩.

المسألة الثانية: (مسألة) القول بوجوب القياس عقلا

تقدم ذكر أن جمعا من الأصوليين والفقهاء قد ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب بالعقل.

وهذا القول كالقول السابق قول باطل فإن هؤلاء (الذين ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب) لازم عقلا لم يأتوا بما يعد دليلا وحجة على مدعاهم هذا فهم لذلك (متحكمون) إذ تكلفوا القول بهذا بلا مستند، وإذ قد قالوا بهذا القول وذهبوا إليه (فـ)ـإنهم (مطالبون بـ)ـسوق (الدليل) الدال على هذا الذي ذكروه والإتيان به.

نعم قد أتوا بما لديهم في ذلك (و)ما (لهم) فيه هو (شبهتان) أو ثلاث:

الشبهة (الأولى) هي (أن الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مأمورون) بتبليغ أحكام الوقائع للخلق أجمعين و(بتعميم الحكم) الشرعي (في كل صورة) أي واقعة ونازلة (والصور) أي النوازل والوقائع (لا نهاية لها) كما هو مدرك بالمشاهدة والحس (و)التنصيص على أحكام آحاد هذه الوقائع والصور لا يمكن (فكيف تحيط النصوص) المنزلة (بها) وهي محصورة محدودة متناهية في عددها، هذا أمر لا سبيل إليه، (فـ)ـإذا عرفت هذا أدركت أنه (يجب) إحالة العباد و(ردهم إلى الاجتهاد) وإعمال اعقل في بناء أحكام هذه الوقائع والنوازل التي تلم بهم بلا انقطاع، فإنه إن لم يصر إلى ذلك تتعطل الأحكام، وتخلو الأفعال عن التكليف ولا يخفى ما في ذلك من الفساد وفوات مصالح الخلق بل زوال الدين. وهذا حصوله محال وممتنع من جهة الوعد الشرعي ببقاء الدين واستمراره إلى يوم الدين.

هذه هي صورة هذه الشبهة ومتضمنها، وهو مردود، فإن طلب منا بيان وجه ذلك ودليله (قلنا): إذ (هذا) القول -الشبهة- (فاسد لأن الحكم في)

حق (الأشخاص) أشخاص الوقائع والأحداث (التي ليست متناهية) ولا حصر لها (إنما يتم بمقدمتين) إحداهما (كلية) وثانيهما جزئية، وعلى هاتين المقدمتين يبنى الحكم، وعلى وفقهما ينسجُ القول في بناء الحكم وصوغه في الجزئيات، وصورة ذلك الإتيان بمقدمة كلية (كقولنا: كل مطعوم ربوي و)مقدمة (جزئية كقولنا هذا النبات مطعوم) مأكول (أو الزعفران مطعوم) وبناء على ذلك نقول: إن هذا النبات ربوي، أو الزعفران ربوي (وكقولنا) أيضا: (كل مسكر) أي مذهب للعقل (حرام وهذا الشراب بعينه مسكر) وبهذا فهو حرام (و) كقولنا: (كل عدل مصدَّق) يعني ينبغي تصديقه وقبول شهادته (وزيد عدل) إذن فهو مصدق مقبول الشهادة (و)كقولنا (كل زان مرجوم) أي ينبغي رجمه (وماعز) بن مالك (قد زنى فهو إذن مرجوم) كما هو واقع وثابت.

(و)أنت إذا تأملت في أحوال المقدمتين فإنك ستدرك أن المقدمة (الجزئية) فيما ذكر ونحوه (هي التي لا تتناهى) ولا تنحصر (مجاريها) أي ما تجري فيه من مواضع وصور وبسبب ذلك (فـ)ـإنه (يضطر) ويحتاج من أجل بناء الحكم (فيها إلى الاجتهاد) وبذل الوسع (لا محالة) ولا بد من ذلك (و)ذلك الاجتهاد هو (اجتهاد في تحقيق المناط) في المحل الذي يتعلق به النظر لبناء الحكم فيه (وليس ذلك) الاجتهاد -تحقيق المناط- وبذل الجهد في إدراج كل فرع تحت أصله وجنسه الثابت بالنص (بـ)ـالـ(ـقياس) الذي هو محل الخلف والنزاع وهو الاجتهاد في استخراج المناط، وقد مضت الإشارة إلى ذلك، بل مضى ذكره مبينا.

هذا ما يتصل بهذه المقدمة الجزئية، وأما حالها الذي ثبت لها من حيث التناهي وعدمه فهو أنها لا تتناهى و(أما) هذه المقدمة (الكلية فـ)ـإنها (تشتمل على مناط الحكم وروابطه) التي تربطه بجزئياته فكل مناط مرتبط

بالجزئيات الواقعة تحته بالرابطة الجنسية (وذلك) الذي تشتمل عليه هذه الكلية (يمكن التنصيص عليه) والتعبير عنه (بـ)ـالصيغ (الروابط) بين المناط والحكم (الكلية) الدالة على الشمول والاستغراق (كقوله) أي القائل (كل مطعوم) أي كل ما يطعم ويؤكل (ربوي) فيحرم فيه التفاضل والنسيئة وكقوله: لا تبيعوا المقتات بالمقتات، أو المكيل بالمكيل إلا مثلا بمثل يدا بيد، فيعبّر ذلك القائل بهذه العبارة الكلية بدلا عن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لا تبيعوا البر بالبر) ولا تبيعوا الشعير بالشعير مثلا. (وكقوله) في شأن الخمر ونحوه: (كل مسكر حرام) بدلا عن قوله (حرمت عليكم الخمر) وهكذا على هذا السنن يمضى في نظائر هذه الأمثلة، وأشباهها فـ(ـإذا أتى بهذه الألفاظ العامة) الكلية دلت بمعانيها اللغوية ودلالاتها اللفظية على أحكام هذه الجزئيات فصار الحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس ثابتا بالنص، فـ(ـوقع) بذلك (الاستغناء عن استنباط مناط الحكم) من النص (واستغني) بهذا (عن القياس) على وجه الجملة والتفصيل.

ومفاد هذا كله وثمرته في نهاية الأمر هو أن التنصيص على جميع أحكام الصور والوقائع، وأن إحاطة النصوص بذلك ليس محالا، بل هو أمر واقع، وبناء هذه الكليات من هذه النصوص متكفل بذلك، ومفيد له.

وإنما قلنا (هذا) القول وأجبنا هذا الجواب تنزلا وجدلا (مع أنه) من أول الأمر النقاشي في هذا الشأن (يمكن منازعة هذا القائل) في هذا الذي أبداه في دعواه هذه من أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة (بـ)ـأن نقول له: (إنه لم يجب استيعاب جميع الصور) صور الوقائع والنوازل (بالحكم) إذ لا يوجد ما يدل على وجوب هذا التعميم بل الظاهر هو أن الأنبياء ما كلفوا إلا بما كلفوا بتبليغه بطريق المخاطبة (و)من ثم يقال له عضدا لذلك الذي ذكر: (لم يستحيل خلو بعضها) أي بعض هذه الصور وتجردها (عن الحكم)

الشرعي المنصوص عليه، فيجري عليه حكم الأصل -البراءة الأصلية- وعليه (فإنه) الضمير للشأن (في المقدمة الجزئية أيضا يمكن أن يرد فيه) أي فيما ذكر من هذه المقدمة ويرجع فيه الحكم (إلى) ما يفيد اليقين فيكتسبه المجتهد منه (فيقال) في ذلك الذي يفيد هذا الرد إلى اليقين في شأن الشهادة: (من تيقنتم صدقه) من الشهود فاحكموا بشهادته وما لم تتيقنوا ذلك فيه فاتركوا الحكم بشهادته.

(وما تيقنتم) من هذه الأشياء (كونه مطعوما) فاحكموا بمقتضى ذلك وموجبه وهو الحكم بجريان الربا فيه وما لم تتيقنوا فيه ذلك فأبقوه على الأصل وهو الإباحة (أو) يقال: ما تيقنتم كونه (مسكرا) فاحكموا بحرمته (وما لم تتيقنوا) حصول ذلك (به) يعني فيه (فاتركوه على حكم الأصل) الجاري في الأشياء وهو الإباحة، بناء على أن الأصل في الأشياء هو الإباحة والبراءة الأصلية.

هكذا يتأتى الرد إلى اليقين، وبهذا البيان القولي يتحقق حصوله (إلا أن هذا) وهو تحصيل اليقين في هذا الذي ذكر من المواضع ونحوها (لا يجري في جميع الجزئيات) المنطوية تحتها والتي قد تعرض لبناء الحكم فيها، وإنما قلنا ذلك (لأنه) في شأن الشهادة -مثلا- (لا سبيل إلى) تحصيل (تيقن صدق الشهود وكذلك الحال في) شأن (عدالة القضاة والولاة) فإنه (لا سبيل) إلى تحصيل اليقين في ذلك، ونحوه، ولو طلب اليقين في ذلك لما بني فيه حكم ولا بني به، بل سينسحب عليه ذيل تعطيل الأحكام الشرعية فيه (ولا سبيل إلى تعطيل الأحكام) الشرعية، بل يجب المصير إلى إعمالها على الوجه المتأتي فيها والممكن، وهذا إنما يرجى حصوله ويحتمل تحقيقه إذا عمل بالظن فيما لا سبيل إلى تحصيل اليقين فيه. وقد ثبت أنه لا سبيل إلى تحصيل اليقين وإدراكه فيما ذكر من الشهادة والتولية (وكذلك لا سبيل إلى) إدراك

وتحقيق (تقدير) أي تحديد مقدار (متيقن في) تحصيل (كفاية الأقارب) أي ما يكفي من الطعام والكسوة ونحوهما للأقارب الذين تجب لهم النفقة وهكذا (أروش) الجنايات وقيم (المتلفات) فإن تحصيل اليقين في تحقق حصول ذلك على وجه مقطوع به تطمئن النفس إلى قيامه على العدل الذي روعي فيه حال المتداعيين والخصمين أمر لا سبيل إليه، ولو صير إلى تبليغه أعلى مراتبه وأقصى ما يمكن أن يقضى به فيه (فـ)ـإن ذلك قد يخل بالعدل ولا يحقق مطابقة الحكم للجناية ولا القيمة للشيء المتلف لـ(ـأن التكثير فيه) أي فيما ذكر من الأروش والقيم ورفعه إلى القدر الذي يؤدي (إلى حصول اليقين) بكونه وافيا بتلك القيمة ومحققا لذلك الأرش (ربما يضر بجانب) الشخص (الموجب عليه) ذلك الأرش والقيمة، وهو الجاني والمتلف وإنما يضر به لأنه ليس هو الحق الواجب عليه، و(كما) قد يضر التكثير بالجاني (يضر التقليل) أيضا من ذلك وخفضه (بجانب الموجب) بفتح الجيم (له) أي الذي وجب له هذا الأرش أو هذه القيمة أو هما معا، وهذا الضبط بما يفيد اليقين لو صير إليه -وإن كان يحصل اليقين في أنه واف بالمقدار المطلوب في ذلك بناء على ما ورد فيه من التقدير بذلك الضبط- فإنه قد يفضي إلى الجور، وإذا كان هذا هو الواقع الذي لا مفر منه في هذا الحال (فـ)ـإن اليقين أمر متعذر هنا، وبذلك يتقرر أن (الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم) فيما يعرض من النوازل والوقائع من جنس ما تقدم ونحوه (ضرورة) وحاجة لازمة لكل مكلف لا مناص منها، إذ لا يمكن امتثال الأوامر الشرعية واجتناب نواهيه إلا بذلك. (أما) الاجتهاد (في تخريج المناط) من دليله (و)كذلك الاجتهاد في (تنقيح المناط) بالسبر والتقسيم ونحو ذلك (فـ)ـإنهما (لا) يجبان، فهما ليسا أمرين ضروريين متعلقين بكل مكلف وإنما يصير إليهما المجتهد الفقيه لا غير. نعم هما مما يحتاج إليه في بناء الأحكام واستنباطها من أدلتها، ولكنهما

ليسا كتحقيق المناط الواجب على كل مكلف إتيانه كما في تحديد جهة القبلة ونحو ذلك.

هذه هي صورة هذه الشبهة الأولى ومتضمنها، وما أجيب به عنها وردت به، ويزاد على ذلك الرد ما يعضده وهو أن هذا المتضمن في هذه الشبهة على وجه الجملة مبني على أصل وجوب رعاية الصلاح والأصلح، هذا أصل باطل كما هو معروف مقرر في الكلام وغيره.

هذا بيان هذه الشبهة الأولى وما يتعلق بها من بحث ورد لها.

(الشبهة الثانية) هي (قولهم:) إن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام الشرعية مدركة بالعقل، كما أن العلل العقلية أيضا مدركة بالعقل، وهذا أمر بين فـ(ـإن العقل كما دل على) ثبوت (العلل العقلية) وأنها موجودة (دل) كذلك (على) ثبوت (العلل الشرعية)، وإنما قلنا بأنه قد دل عليها لأنه مدركها، (فإنها) أي العلل الشرعية (تدرك بالعقل و)ذلك بسبب ما فيها من (مناسبة الحكم) التي هي علل له، ومن المعلوم أن هذه المناسبة (مناسبة عقلية) لأنها مناسبة (مصلحية) تحلت بالمناسبة من جهة ما فيها من مصلحة للإنسان، كجلب المنفعة ودفع المضرة (و)هذه المصلحة هي التي (يتقاضى العقل) أي يطلب على وجه القضاء (ورود الشرع بها) أي بوجوب تضمنه إياها واحتوائه عليها فيما شرع من أحكامه، لأن رعاية المصلحة واجبة على الله تعالى.

وخلاصة ما يؤخذ من هذا الكلام أن العلل الشرعية لما ساوت العلل العقلية في كون الكل مدركا بالعقل كان حكمها كالعلل العقلية بلا فرق فكما أن العلل العقلية توجب بذاتها معلولاتها كذلك العلل الشرعية فإنها توجب أحكامها بذاتها وهذا يثمر في نهاية الأمر وجوب القياس عقلا.

هذا هو متضمن هذه الشبهة ومحتواها (وهذا) كله قول (فاسد) باطل لأنه مبني على كون العقل موجبا للأحكام وعلى وجوب رعاية المصلحة وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى أن الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد وكل ذلك ممنوع (لأن القياس إنما يتصور) ويقضى بجوازه (لـ)ـثبوت (خصوص النص ببعض مجاري) أي محال جريان وورود (الحكم) الوارد هو فيها، وكونه مقصورا عليها، فكانت هذه المجاري هي الفروع التي تنطوي تحت ذلك النص، هي وحدها محالّ ذلك الحكم ومواضعه لكون (كل حكم) ورد في محل قد (قدر خصوصه) به من جهة الدلالة اللفظية، مثال ذلك الربا في الأصناف الستة والتحريم في الخمر، هذا إذا قدر خصوص الحكم بمجراه المقرر له بظاهر اللفظ الوارد به (وإلا) بأن لم يقدر هذا الخصوص له، وتشوف إلى تعميمه (فـ)ـإن (تعميمه ممكن) وذلك بالمصير إلى سوق الروابط الكلية المذكورة، فتقول عوضا عن قوله -عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ-: "لا تبيعوا البر بالبر إلا مثلا بمثل" -مثلا-: لا تبيعوا المقتات بالمقتات، أو المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل، إلا مثلا بمثل، وبهذا يتحقق عموم هذا الحكم -منع الربا- لجميع ما يجري فيه من أصناف (فلو عم) هذا الحكم بهذه السبيل (لم يبق للقياس مجال) يجري فيه في ذلك، فلا تبقى لنا حاجة به.

نعم يتوقف هذا على تحقيق هذا المناط -المقتات، المطعوم، المكيل- ودرك ما هو على وجه التعيين؟ وهذا ليس بقياس، قد تقدم ذكر ذلك.

(و)بهذا تعلم أن هذا الذي ادعاه أرباب هذه الشبهة هنا وجعلوه أساسها وهو أنه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس، قول باطل وهذا بيّن بما تقدم. (و)يؤكد ثبوت البطلان في ذلك أن (ما ذكروه) معتصما لهم في رأيهم هذا -(من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية) وتسويتها بها من

حيث إن إدراك الكل يكون بالعقل والوسيلة العقلية لإثبات العلل الشرعية هو المناسبة- هو قول باطل واعتقاد ذلك (خطأ) بين (لأن) العلة الجامعة بين الأصل والفرع في القياس قد لا يكون مسلكها المناسبة (لأن من العلل الشرعية ما لا يناسب الحكم) فيكون تعليق الحكم بها من باب التعبد كما في فرض الدية على العاقلة، وإثبات الربا بالكيل، والوضوء من المس (و) نحو ذلك. ثم إن (ما) أي العلة التي (تناسب) الحكم كما في الإسكار، والربا في المقتات (لا توجب الحكم) ولا تقتضيه (لذاتها) وبنفسها (بل يجوز أن يتخلف) حصول (الحكم عنها) فإنها قد توجد ولا يوجد ما وضعت له من حكم، إذ ما هي إلا أمارة وضعها الشارع ليعلم وجود الحكم عند وجودها فوجودها غير مرتبط بوجوده، فعلى سبيل المثال يجوز أن يتخلف التحريم عن الإسكار (فلا يحرم) الشيء (المسكر) خمرا كان أو غيره (و)كذلك يجوز أن يتخلف وجوب الحد عن الزنا وعن السرقة فـ(ـلا يوجب) الشارع (الحد بالزنا و)لا بـ(ـالسرقة) فيحصلان بدون وجوب حكمهما هذا شرعا، ومثل هذا يقال في القذف وبيع البر متفاضلا (وكذا سائر العلل) الشرعية (والأسباب) التي وضعها الشارع علامات على أحكامه، سواء كانت هذه العلل والأسباب طبيعية، أو أفعالا بشرية وغيرها. هذا ما أورده المصنف فيما استند إليه هؤلاء في رأيهم في ذلك وهذا ما رد به هذه الشبهة.

وقال إمام الحرمين في ردها: "وقد ذهب ذاهبون -وهم الأقلون- إلى أنا نستدرك بالعقول التوصل إلى الأحكام بطرق الاعتبار من غير ورود سمع في ذلك، ومعظم المستروحين إلى العقول في المقاييس إذا فتشت عن مذاهبهم، ألفيتهم مجتزين بتصوير الاعتبار وتقديره عقلا، وإذا أوضحت له وجه الصواب وطالبتهم بتثبيت الأحكام بالاعتبار وجوبا لا جوازا، فيوافقوا في المقصد، ويرتفع عند ذلك الخلاف.

وصرح شرذمة بالخلاف، فقالوا: العلل الحكمية تقتضي أحكامها عقلا.

حتى قالوا: إنها تتعلق بها تعلق العلة بمعلولاتها، وهذا واضح البطلان.

وأول ما نفاتحهم به أن نقول:

أنتم لا تخلون، إما أن تزعموا أن الشدة مقتضية تحريم الخمر لعينها، كما يقتضي العلم كون المحل الذي قام به عالما، والقدرة كون المحل الذي قامت به قادرا إلى غير ذلك من طرق العلل العقليات وهذا من أسف المذاهب.

وإما أن تزعموا أن الشدة أمارة على التحريم منصوبة له وضعا، مع جواز تقديرك عدم نصبها أمارة.

فإن أنتم آثرتم هذا القسم الأخير فقد حصحص الحق ووضح حيث صرحتم بكونها أمارة موقوفة على نصب ناصب ووضع واضع -مع أن الذي لا يتحتم فيها فإنا نستدرك بعينها للتحريم مع ما ذكرناه آنفا-.

وإن أنتم زعمتم أن الشدة تقتضي التحريم لعينها اقتضاء العلل العقلية معلولاتها فهذا باطل من أوجه.

أحدها أن نقول: تحليل الخمر مما لا يستبعد عقلا، ولقد عهدت محللة في صدر الإسلام، فلم كانت الشدة أولى بأن تكون علة في التحريم من الحموضة والحلاوة؟ فما وجه اقتضاء العقل تخصيص وصف من هذه الأوصاف؟

ولا يبعد في العقل تحريم الحامض وتحليل المشتد، وهذا مما لا منجى لهم عنه، إلا أن يعتصموا بهذيان المعتزلة في الصلاح والإصلاح. ويزعموا أنه ليس الصلاح التسبب إلى إزالة العقول، فيضعف الكلام حينئذ غاية الضعف ويلزمون عنده الاقتصار على القليل الذي لا يسكر من الخمر النيء.

على أن من قال باستدراك الأحكام بطرق العقل، فلا يدعى ذلك عموما

فيما قل وجل من الأحكام، وإنما يدعى ذلك في أصول التعبد نحو وجوب شكر المنعم والمعرفة وحظر الظلم والكفر.

فأما التفاصيل ودقائق الأحكام في أعيان الخائضين في هذا الفن والذي يوضح بطلان ذلك، أنه لو كان سبيل العلل في الأحكام سبيل العلل العقلية، لما تحقق وجودها إلا مقتضية لأحكامها، فلزم من ذلك ثبوت تفاصيل الأحكام قبل ورود الشرائع وثبوت النبوات.

وهذا باطل لما سنذكره إن شاء الله تعالى في نفي الأحكام قبل ورود الشرائع، وهذا يوجب أيضا منع النسخ في التحريم والتحليل، إذا كان الحكم معلقا فيه بعلة. وقد اتفق العلماء على أن الحكم المتعلق بضروب من الاعتبار- إذا لم يكن من أصول التعبد والتكليف-فيجوز تقدير النسخ فيه.

فقد صورنا على الخصوم تقدم العلل مع انتفاء المعلومات ثم صورنا عليهم بقاءها مع نسخ أحكامها، وليس ذلك من قضايا العلل العقلية، فإن من شرط العلة العقلية أن لا تنقطع عن معلولها ولا تقدر إلا موجبة، فإنها إذا كانت توجب الحكم لعينها، ثم تصورت الحكم لعينها، ثم تصورت عينها غير موجبة، فهذا يفضي إلى قلب جنسها.

والذي يوضح ذلك أن العلل في الأحكام لو كان سبيلها سبيل الأدلة العقلية، فهي تدل له بذواتها أيضا، فلا يتصور حدث غير دال على محدث، ولا اتقان غير دال على عالم، وقد صورنا ثبوت الأوصاف قبل ورود الشرائع، وبعد النسخ مع انتفاء الأحكام.

فإن قالوا: إنما تدل العلل السمعية، كما تدل الأدلة العقلية، ولا تتنزل منزلة العلل العقلية، بل تتنزل منزلة الأدلة، ومن شرطها ثبوت أصل الشريعة وعدم النسخ قد يثبت دلالة عقلية مشروطة بشرط. ولا يستبعد ذلك فيها.

قلنا: هذا هذيان لا تحصيل وراءه. فإن الدال على حدث العالم إذا وضح الوجه الذي منه يدل، فلا يتصور وقوعه على قول من قائل، ولا شرع من شارع غير دال ولا يتصور نسخ موجبه ورفض مقتضاه وليس فيه شرط، إنما هو تثبيت فإذا ثبت لم يتقدر انتفاء موجبه، فما يغنيكم التمسك بالعبارات في كون الأدلة العقلية مشروطة.

ومما نتمسك به أن نقول: إذا قدرتم الشدة علة في التحريم عقلا، فمدارك العقول تنقسم إلى ضرورة واستدلال، ولا نستريب أنكم لا تدعون كون الشدة علة ضرورة، وإن تجاهلتم فيه قوبلتم بمثله، وإن ادعيتم ثبوته علة استدلالا، فما وجه كونه دليلا أو علة عقلا؟ مع تجويز العقل تحريم الحلو والشديد والحامض، وهذا ما لا سبيل إليه ولا يجدون عنه مهربا.

فإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن الشدة لا نجدها، إلا ويقارنها التحريم قلنا: فليس ذلك للعقل، فتنبهوا وإنما هو للشرع، فثبتوا-لو كان سبيله العقل-لم تبدل وجه كونه دليلا أو علة؟

ومما نستدل به أيضا، أن نقول: أنتم لا تخلون إذا ادعيتم، أن الأوصاف تقتضي الأحكام عقلا إما أن تقولوا: إن ذلك ثبت قطعا، أو تسلكوا فيه مسلك غلبات الظنون.

فإن قلتم: إن ذلك ثبت قطعا حتى تقولوا على طرده إن الطعم علة الربا في الأشياء الأربعة علة قطعا في التحريم، فهذا نهاية التجاهل.

والذي يدعي الكيل يقطع بما يدعيه علة، ولا يكاد يتضح في ذلك وجه يقتضي القطع من جهة العقل، وأن يتحقق ذلك والمسألة مجتهدة فيها.

فإن قالوا: إنا نسلك في ذلك غلبات الظنون.

فنقول: فالمحصول إذن، أنا نجوز كون الطعم علة، ونجوز أن لا يكون علة، فأنى يتحقق مع ذلك المصير إلى أن الطعم يقتضي الحكم اقتضاء العلة العقلية معلولها، وهذا بين في سقوط ما قالوه "[1].

وقد أورد الآمدي شبهة لهم أخرى وهي قولهم: «إنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس وأنه أنفى للضرر، فيجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمضرة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله، وإن جاز أن تكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض»[2].

هكذا أورد هذه الشبهة، ثم ردها بقوله: " إنها مبنية على كون العقل موجبا، وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرفناه رعاية مصالح العباد في التشريع وبناء الأحكام عليها معلوم من الدين باستقراء النصوص وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء، وإن قلنا أن ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلا منه وإحسانا ورحمة بعباده.

وإن سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل، لكن متى إذا كان علم الله تعالى متعلقا بما ظنه العبد على وفق ما ظنه العبد أو على خلافه، الأول مسلم والثاني ممنوع"[3].

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية.

---

(١) التلخيص في أصول الفقه / ٤٤٠-٤٤٢.
(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ١٧.
(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ٣٠.

المسألة الثالثة:

(مسألة في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع الا بدليل قاطع)

يعني هذه المسألة هي مسألة معقودة ومرسومة (في) إيراد (الرد على من حسم) ومنع على قطع اتباع (سبيل الاجتهاد) الذي يكون حاصلا (بالظن) ومبنيا عليه (ولم يجوز) لذلك بناء (الحكم في الشرع) أي في الشريعة (إلا بدليل قاطع) يفيد العلم. (و)هذا الدليل القاطع هو ما (كالنص) من حيث قطعية دلالته (وما يجري مجراه) كالإجماع والأدلة العقلية البرهانية.

فما كان من حكم عن هذا الضرب من الأدلة فهو المعتبر عند أهل هذا الرأي (فأما الحكم بـ)ـما يفضي إليه (الرأي والقياس فـ)ـإنهم قد (منعوه وزعموا أنه) باطل إذ هو في نظرهم (لا دليل عليه) يثبته ويوجب صحته.

هذه هي ترجمة هذه المسألة كما أوردها المصنف وفي حقيقة الأمر لا أدري من الذي قال إن الحكم الشرعي لا يبنى إلا على دليل قطعي يفيد العلم كالنص، وأن ما كان عن ظن لا يلتفت إليه؛ إذ المعروف أن مانعي القياس والحكام ببطلانه هم من يقولون: القياس ممتنع عقلا، ومن يقولون: إنه ممتنع شرعا، لعدم ورود ما يدل عليه شرعا، فإن وجد معهم في هذا الإنكار للقياس والحكم ببطلانه من جهة أنه لا يبنى حكم شرعي إلا بالقاطع من الأدلة، فإنه يلم هؤلاء جميعا في الرد عليهم، والرد عليهم لا يكون هنا بمناقشة شبههم فقد مر شيء من ذلك في مجرى الرد على من يقول القياس ممتنع عقلا (وإنما الرد عليهم) يكون (بإظهار الدليل) الدال على بطلان رأيهم هذا، وأنه رأي فاسد.

(و)أول ما نبدأ به في هذا الشأن هو تقرير وتثبيت أمر تقدم ذكره وهو أنه (ما عندي أن أحدا) من الناس (ينازع في) مصير المكلفين جميعا إلى (الاجتهاد) وبذل الوسع والطاقة (في) تحصيل (تحقيق مناط الحكم) وما علق به، وهذا الأمر -تحقيق المناط- يوجبه التكليف الشرعي على كل مكلف أيا كان، إذ لا يتأتى امتثال أوامر الشارع -سبحانه- واجتناب نواهيه إلا به، (فلا) تصح الصلاة إلا بدخول وقتها، وتحصيل الطهارة المشروطة لها، وتولية الوجه شطر الكعبة، ونحو ذلك مما تتوقف عليه صحة هذه العبادة، وكل ذلك يجب تحقيقه لأنه جعل مناطا لصحة هذه العبادة، والاجتهاد في ذلك أمر لا مناص منه، ولا مفر لكل مكلف مخاطب بهذه العبادة وكذلك لا (تصرف الزكاة إلا) لمن جعله الشارع مصرفا لها كـ(الفقير) فالاجتهاد في تعيين هذا الفقير أمر لا مناص منه لكل من خوطب بصرفها ودفعها إليه، (و) درك كون شخص ما فقيرا إنما يبنى على الظن إذ لا (يعلم) أي يدرك تقرر (فقره) وحصوله إلا (بأمارة ظنية) فقط، ومع ذلك فالشارع قد جعل هذا الظن مستندا عليه ومعتمدا على مقتضاه في هذا الأمر (و)على هذا السنن -وهو تحكيم الظن- يمضى في الحكم بالشهادة فإنه (لا يحكم إلا بقول عدل، و)لكن لا تعرف عدالته على القطع (و)إنما (تعرف عدالته بالظن) فقط فمتى غلب على ظن القاضي أن هذا الشاهد عدل حكم بموجب ذلك ومقتضاه والقاضي مكلف بتحقيق هذا المناط -وهو العدالة- (و)هذا الذي تقرر فيما ذكر من هذا الاجتهاد هو (كذلك) ما عليه (الاجتهاد في الوقت) وقت العبادة، وجهة (القبلة) وشطر الكعبة (وأروش الجنايات) والأروش جمع أرش وهي المقادير المالية التي تكون عن الجنايات التي تقع على الأطراف، فعلى من أسند إليه أمر تقدير ذلك وتحديده الاجتهاد في تحقيق مناطه، وما علق به من مقدار وحد. وهكذا الأمر -أيضا- في (كفاية القريب)

الذي تجب له النفقة، وغنيته من الأكل والشرب ونحوهما مما يعد من النفقة الواجبة شرعا.

فهذا كله وما في حكمه قد قضي فيه بتحقيق المناط متبعا في ذلك مقتضى غلبة الظن وموجبها. وهذا أمر لا نزاع فيه، والواقع الشرعي والتكليفي يشهد عليه بالقطع والجزم.

وبناء على ذلك فإن من ينكرون التمسك بالظن حيث جعله الشارع حجة في بناء الأحكام الشرعية محجوجون بهذا فإن أنكروا هذا فإنهم معاندون يكابرون الحقائق، فالواجب عليهم أن يقروا بهذه الحقيقة -وهي أن الظن مما تبنى عليه الأحكام الشرعية-(و)يعترفوا به فـ(ـإن اعتذروا عن جميع ذلك) الذي تقدم سوقه وإيراده من البراهين والحجج المثبتة لهذا الأمر (بأنـ)ـه أمر مخصوص بمواضعه المذكورة ونحوها، إذ (كل عبد مأمور باتباع ظنه في ذلك) الذي ذكر من الجزئيات كلها، وكذلك ما جرى مجراها (و)من الثابت (أن ظنه) متى حصل له في ذلك (موجود قطعا) لأنه أمر وجداني فكان بذلك من البديهيات -عند من يرى أنه كذلك- (والحكم عند) حصول (الظن) هذا (واجب) قطعا وجزما فالحكم بمقتضاه متحتم لأنه متعلق الحكم الشرعي (فـ)ـإننا (نحن) نقول لهم: هذا الذي تقولون به من العمل بالظن فيما ذكر هو (كذلك) الذي (نقول) به (في سائر الاجتهادات) سواء منها ما كان اجتهادا في تحقيق المناط وما كان منها اجتهادا في تنقيح المناط أو اجتهادا في استخراج المناط، فكل ذلك يعمل فيه بالظن، ويصار إلى الحكم بمقتضاه فيه.

هذا إن اعتذروا بما ذكر من أن كل عبد مأمور باتباع ظنه فيما ذكر من هذه الجزئيات.

(و)أما (إن اعتذروا عن ذلك) العمل بالظن في تلك الجزئيات (بأن ذلك) لم يكن اختيارا، وإنما هو (ضرورة) إذ لا سبيل إلى امتثال أوامر الشارع واجتناب نواهيه إلا بذلك، فإنه لو لم يصر إليه تعذر العمل بالشرائع والوظائف الدينية كلها (فـ)ـإننا نقول لهم: إن نزاعنا معكم ليس في هذا الأمر و(إنما) هو (في) إمكان (معرفة مناط الأحكام) الشرعية (بالظن والاجتهاد) المفضي إليه، والذي أساسه اتباع الأمارات الشرعية التي أقصى ما يدرك بها هو الظن بالمطلوب فإن استمر هؤلاء في عنادهم ومكابرتهم واستعلائهم على مفاد ما ذكر وحجيته (فـ)ـإنه (يستدل على) ثبوت (ذلك بـ)ـالدليل القطعي المفيد للعلم حيث يحصل، ويقع، وهذا الدليل هو (إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) فقد ثبت على قطع انعقاد إجماع الصحابة (على بناء الحكم بالرأي والاجتهاد) وإقامته على ذلك (في كل واقعة) أي نازلة (وقعت لهم) ونزلت بهم (و)هم (لم يجدوا) فيما يحكمون به من حكم (فيها نصا) واردا بحكمها على وجه التعيين (وهذا) وهو مصير الصحابة إلى الرأي والاجتهاد في هذه الحالة (مما تواتر إلينا عنهم تواترا) ثابتا محقق الحصول (لا شك فيه) ولا ريب.

فإن طلب منا الاستدلال على ثبوت ذلك وبيانه بالتمثيل له (فـ)ـإننا نورد مما مضى فيه الصحب على ذلك (بعضه) فقط، نعم ننقل ما تيسر نقله من ذلك (وإن لم يمكن نقل الجميع) أي جميعه، لعدم القدرة على الإحاطة به، ثم إن ما علم منه كثير جدا فإيراده متعذر وإذا تبين هذا وانتهى الكلام في إنجازه فلنصر إلى إيراد هذا البعض قائلين:

أمثلة من الأحكام التي بناها الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على الاجتهاد والقياس

والوجه البدء بأشهرها (فـ)ـهي أولى بأولوية الذكر وأسبقيته.

المثال الأول (من ذلك الذي) قضى فيه الصحابة بالرأي والاجتهاد، وهو مما اشتهر أمره وذاع خبره (حكم الصحابة بـ)ـإثبات الـ(ـإمامة) العظمى لـ(ـأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بـ)ـالرأي و(الاجتهاد)، وقضاؤهم بهذا الحكم مجمعين (مع) ثبوت وتحقق (انتفاء النص) الدال على ذلك (و)هذا الانتفاء أمر مقطوع به فإنا (نعلم قطعا) وجزما (بطلان دعوى) ورود (النص) من النبي ﷺ (عليه) أي على أبي بكر، يعني على إمامته وعلى توليه الخلافة.

(و)مثلها في البطلان دعوى التنصيص النبوي (على) خلافة (علي) بن أبي طالب (و)كذلك دعوى التنصيص النبوي (على) خلافة (العباس) بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فإن ذلك كله باطل، لا ثبوت له (إذ لو كان ذلك) موجودا (لنقل) وشاع بين الناس بل قد يتواتر لوجود الدواعي النفسية والمعرفية على نقله (ولتمسك به) الشخص (المنصوص عليه) سواء كان عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو غيره، وبذلك يصير إلى أخذ الخلافة، وإلى تولي الحكم، (و)إذا حصل ذلك (لم يبق للمشورة) في شأن الحكم والخلافة (مجال) ودخول، وما اعتبرت المشورة معتمدا عليها فيه.

ومن المعلوم أن المشورة في هذا الشأن هي الأصل المتبع فيه المنتصب للاعتصام به فيه، وقد تمسك بها الصحب في حقه (حتى) إنه (ألقى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) المصير إلى الاحتكام في تعيين الخليفة وحاكم المسلمين إلى ما تفضي إليه في ذلك (الشورى) المشاورة (بين ستة) من الصحابة (وفيهم) كما هو معلوم (علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلو كان منصوصا عليه) في تولي الخلافة والحكم لأسنده إليه

عمر، (و)عمر (قد استصلحه) أي عده صالحا (له) أي لهذا الأمر فقط، فسوى بينه في هذا الأمر وبين غيره ممن استصلحهم له فلو كان علي وصيا على الخلافة (فلم تردد) عمر في إثبات هذا الأمر (بينه) أي علي (وبين غيره) من أولئك الخمسة الأخرين، وهم: علي، وعثمان، والزبير، وطلحة، وسعد، وعبد الرحمن.

ومقتضى هذا كله على وجه الجملة أن تولية الحكم في الإسلام وتعيين الخلافة فيه إنما يكون عن اجتهاد وشورى بين أهل الحل والعقد في ذلك، وهذا أمر مجمع عليه، والواقع يشهد على ذلك، ويدل عليه، إذ لم يكن النظر من الصحابة في هذا الأمر خارجا عن ذلك. وبذلك يعد هذا مما أجمع الصحابة على إعمال الاجتهاد والرأي فيه. هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني (من ذلك) الذي أعمل فيه الصحابة القياس أيضا (قياسهم العهد) الذي يكون من الخليفة لغيره ممن يتولى الأمر بعده (على العقد) بالإمامة الذي يكون من الأمة لمن يتولى أمرها، وهو الخليفة، فإن هذا القياس قد جرى عليه الصحابة (إذ ورد في الأخبار) والآثار عن الصحابة أنه قد وقع (عقد) الصحابة (الإمامة) والخلافة لأبي بكر (بالبيعة) وهي المعاهدة على الطاعة والسمع له (و)الشارع (لم ينص على واحد) معين بتولي هذا الأمر على الصحيح، وما صار إليه الصحابة من تولية أبي بكر كان عن اجتهاد منهم ورأي، وقصة ذلك في سقيفة بني ساعدة معلومة مشهورة. ونصها -كما في البخاري-: اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منا أمير ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبني، خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه: نحن

الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب بن المنذر: لا والله لا نفعل، منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر: لا، ولكنا الأمراء، وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب دارا، وأعربهم أحسابا، فبايعوا عمر، أو أبا عبيدة بن الجراح، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ، فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه الناس، فقال قائل: قتلتم سعد بن عبادة، فقال عمر قتله الله ".

(و)على هذا الأساس الاجتهادي تولى (أبو بكر) أمر المسلمين، ثم إنه قبل موته (عهد) في هذا الأمر -الخلافة- (إلى عمر) وجعله له (خاصة) من بعده، ولم يحله على المسلمين ليقضوا فيه بما يكون عن تشاورهم في شأنه، وقد قبل الصحابة رأي أبي بكر هذا وارتضوه -على ما يبدو-، وإن اضطربت الأخبار الواردة في ذلك.

(و)على كل قد صار أبو بكر إلى نصب عمر خليفة له من بعده (و)هو تصرف (لم يرد فيه) يعني في شرعيته وكونه أمرا مأمورا بها شرعا، (ولكن) الصحابة وإمامهم في ذلك أبو بكر قد بنوه على القياس إذ (قاسوا تعيين الإمام) من يراه صالحا لتولي أمر المسلمين (على تعيين الأمة) من تراه أهلا لذلك، ونصبها له (بـ)ـواسطة (عقد البيعة) التي تكون منهم له (فـ)ـمضى أمر العهد على هذه الصورة -إلحاق عهد الإمام إلى من يخلفه من بعده ببيعة الأمة للخليفة نفسه-، ولتوثيق ذلك بالكتابة (كتب أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) بسم الله الرحمن الرحيم (هذا ما عهد أبو بكر) بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلا فيها، حيث يؤمن الكافر، ويوقن المرتاب الفاجر، ويصدق الشاكّ المكذّب:

إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا.

فإني لم آل الله، ورسوله، ودينه، ونفسي، وإياكم خيرا. فإن عدل فذاك

ظني به وعلمي فيه. وإن بدّل فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت، وما يعلم الغيب إلا الله. "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون".

هذا ما كتبه أبو بكر (ولم يعترض عليه في ذلك أحد) من الصحابة على ما نقل.

وهذا دليل ثان على أن الصحابة يبنون الأحكام الشرعية على القياس باتفاق، فهذا المثال مما ورد فيه هذا الأمر بينا. هذا هو المثال الثاني.

(و)المثال الثالث (من ذلك) الذي مضى فيه الصحابة على إعمال هذا الأصل -القياس والرأي- أيضا (رجوعهم إلى) ترجيح مفاد (اجتهاد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ورأيه) الذي ذهب إليه (في) شأن (قتال مانعي) إعطاء (الزكاة) وإخراجها وهو وجوب هذا القتال والمصير إليه، فقد كان هذا رأي أبي بكر وقد عارضه في أول الأمر بعض الصحابة (حتى قال) له (عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في ذلك: هؤلاء مسلمون (فكيف نقاتلهم وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) أو بحق الإسلام كما في لفظ آخر.

(فـ)لما قال عمر هذا واستدل بهذا الذي استدل به عليه (قال) له (أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ألم يقل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: إلا بحقها) أي حق هذه الكلمة التي هي "لا إله إلا الله".

وإذ قد ثبت أنه قد قالها (فمن حقها إيتاء الزكاة) وإخراجها (كما أن من حقها إقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله) بينه في شرعه (والله لو منعوني عقالا)-بكسر العين-وهو القَلوص وقيل: الحبل الذي تعقل به إبل الزكاة، وقيل: زكاة العام، قال الشاعر:

سعى عِقالا فلم يترك لنا سبدا　　فكيف لو قد سعى عمرو عِقالين

وكان هذا العقال (مما أعطوا النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لقاتلتهم عليه) وحاربتهم. وهذا الخبر أخرجه البخاري عن أبي هريرة قال: لما توفي النبي -ﷺ- واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله"، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه.

قال عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق"(١).

(وبنو حنيفة) وهي قبيلة من بكر بن وائل (الممتنعون من) أداء (الزكاة جاؤوا إلى أبي بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- متمسكين) في استدلالهم واحتجاجهم على ما هم عليه من هذا المنع (بـ)ظاهر (دليل) أخذوا به كما يأخذ (أصحاب الظاهر) بظواهر الألفاظ، وأصحاب الظاهر هم من يتمسكون بظواهر الألفاظ (في اتباع النص) ولا يلتفتون إلى المعنى المقصود بها شرعا (وقالوا) أي بنو حنيفة: (إنما أمر النبي -ﷺ- بأخذ الصدقات) أي الزكوات من المسلمين (لأن صلاته) أي استغفاره (كانت سكنا) أي قربة ورحمة وأمنا (لنا و)أما (صلاتك) يا أبا بكر فإنها (ليست بسكن لنا) وهذا أمر نص عليه في كتاب الله (إذ قال الله تعالى ((خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم)) فأوجبوا) بهذا الذي ذكروه (تخصيص الحكم بمحل النص) ومورده تمسكا بمفاد الضمير في قوله تعالى: (صلواتك) وتوجيه الخطاب إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله تعالى: ((خذ)) هذا ما تمسكوا به واعتصموا به في رأيهم هذا (وقاس أبو بكر

(١) صحيح البخاري، ٩/ ٩٣.

والصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خليفة الرسول على الرسول) في جلب الحقوق لأصحابها، والإلزام بأداء الواجبات العامة التي تؤول منافعها إلى أفراد الأمة كلها، وهذا ما كان ﷺ عليه في هذا الشأن (إذ الرسول -عَلَيْهِ السَّلَامُ- إنما كان يأخذ) الزكاة (لـ) ـمصارفها الشرعية كـ(ـالفقراء) والمساكين فلحق هؤلاء يجمع عَلَيْهِ السَّلَامُ الزكاة (لا لحق نفسه) حتى يقال بأن ذلك مخصوص به فهو وحده محله كما يرى بنو حنيفة هؤلاء الذين غفلوا عن أن هذا من الحقوق الواجبة لبعض الناس كالفقراء والمساكين على بعض وهم الذين تجب عليهم الزكاة (والخليفة) عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ (نائب) عنه (في استيفاء الحقوق) وأخذها تامة ممن يجب أن تؤخذ منه وتعطى لمن حقت له شرعا.

هذا ما ذكره المصنف في شأن بني حنيفة، وفيه أمران:

الأول: أن بني حنيفة لم يرتدوا وإنما امتنعوا من أداء الزكاة. وهذا مخالف لما نقل وعدّ أنه الصواب والأمر الواقع هو أنهم قد ارتدوا، وما روي في ذلك ونقل منه ما ذكره.

قال الواقدي: " واجتمعت بنو حنيفة إلى مسيلمة الكذاب بأرض اليمامة، فقلدوه أمرهم وادعى أنه نبيهم"[1].

نعم في هذا -وهو كونهم كفارا- نظر لما فعله عمر بهم من رد سبيهم بعد موت أبي بكر وتوليه الخلافة، ولكن ما تقدم من كفرهم هو الذي يظهر رجحان ثبوته.

هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن بني حنيفة هم وحدهم من امتنعوا من أداء الزكاة ومن

(١) كتاب الردة للواقدي (ص: ٤٨).

هذا الأمر غير مخصوص بهم كما هو منصوص عليه في كتب شتى ومن ذلك قول ابن كثير: " وقال محمد بن إسحاق: وارتدت العرب عند وفاة رسول الله ﷺ ما خلا أهل المسجدين: مكة والمدينة وارتدت أسد وغطفان، وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي الكاهن، وارتدت كندة ومن يليها، وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها، وعليهم الأسود بن كعب العنسي الكاهن وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر، وكانت بنو حنيفة مقيمة على أمرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب، وارتدت سليم مع الفجاءة، واسمه أنس بن عبد ياليل، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة"(١).

خلاصة القول أن هذا مما قضى فيه أبو بكر بالقياس؛ قياس الزكاة على الصلاة بجامع كون كل منهما من حق الإسلام الذي يوجبه ويقتضيه. هذا هو المثال الثالث.

(و)المثال الرابع (من ذلك) الذي مضى فيه الصحابة أيضا على وفق النظر الفقهي والرأي هو (ما أجمعوا عليه) من الأحكام (بعد طول التوقف فيه) والمصير فيه إلى التشاور الممتد، وهذا أمر قد جرى في أمور (ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدَّفَّتين) يعني دفتيه أي المصحف، والدفة -بفتح الدال المهملة-: الجنب، وقد تشاوروا في ذلك (فاقترح عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذلك (أولا على أبي بكر فـ)ـنفر أبو بكر من ذلك و(قال) لعمر: (كيف أفعل ما لم يفعله النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ) فلم يزل عمر يراجعه (حتى شرح الله تعالى له صدر أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) لذلك، فجمعه حفظا له من الاندثار والذهاب. وهذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ (إن زيد بن ثابت الأنصاري- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -وكان

(١) البداية والنهاية (٩/ ٤٤٠).

المعلوم أن هذا الأمر غير مخصوص بهم كما هو منصوص عليه في كتب شتى ومن ذلك قول ابن كثير: " وقال محمد بن إسحاق: وارتدت العرب عند وفاة رسول الله ﷺ ما خلا أهل المسجدين: مكة والمدينة وارتدت أسد وغطفان، وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي الكاهن، وارتدت كندة ومن يليها، وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها، وعليهم الأسود بن كعب العنسي الكاهن وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر، وكانت بنو حنيفة مقيمة على أمرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب، وارتدت سليم مع الفجاءة، واسمه أنس بن عبد ياليل، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة"(١).

خلاصة القول أن هذا مما قضى فيه أبو بكر بالقياس؛ قياس الزكاة على الصلاة بجامع كون كل منهما من حق الإسلام الذي يوجبه ويقتضيه. هذا هو المثال الثالث.

(و)المثال الرابع (من ذلك) الذي مضى فيه الصحابة أيضا على وفق النظر الفقهي والرأي هو (ما أجمعوا عليه) من الأحكام (بعد طول التوقف فيه) والمصير فيه إلى التشاور الممتد، وهذا أمر قد جرى في أمور (ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدَّفَّتين) يعني دفتيه أي المصحف، والدفة -بفتح الدال المهملة-: الجنب، وقد تشاوروا في ذلك (فاقترح عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ذلك (أولا على أبي بكر فـ)ـنفر أبو بكر من ذلك و(قال) لعمر: (كيف أفعل ما لم يفعله النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ) فلم يزل عمر يراجعه (حتى شرح الله تعالى له صدر أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) لذلك، فجمعه حفظا له من الاندثار والذهاب. وهذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ (إن زيد بن ثابت الأنصاري -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- وكان

---

(١) البداية والنهاية (٩/ ٤٤٠).

ممن يكتب الوحي قال: "أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن"، قال أبو بكر: قلت لعمر: «كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟» فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، «كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ»، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: «كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي ﷺ؟» فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف، والعسب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر"(١).

قال الحافظ: "قال ابن الباقلاني كان الذي فعله أبو بكر من ذلك فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن مع قوله تعالى إن علينا جمعه وقرآنه وقوله إن هذا لفي الصحف الأولى وقوله رسول من الله يتلو صحفا مطهرة قال فكل أمر يرجع لإحصائه وحفظه

---

(١) صحيح البخاري ٦/ ٧١.

فهو واجب على الكفاية وكان ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم قال وقد فهم عمر أن ترك النبي ﷺ جمعه لا دلالة فيه على المنع ورجع إليه أبو بكر لما رأى وجه الإصابة في ذلك وأنه ليس في المنقول ولا في المعقول ما ينافيه وما يترتب على ترك جمعه من ضياع بعضه ثم تابعهما زيد بن ثابت وسائر الصحابة على تصويب ذلك"(١).

(وكذلك جمعه) أيضا (عثمان) بن عفان (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) جمعا آخر وهو جمعه (على ترتيب) لسوره (واحد) مع توحيد القراءة -وهي الوجه الذي يقرأ به- وقد فعل ذلك (بعد أن كثرت) نسخ (المصاحف وكانت مختلفة الترتيب بين سورها بل هي مختلفة في ترتيب بعض الآي باختلاف مواضع ذكرها.

وهذا الخبر أخرجه البخاري عن أنس بن مالك بلفظ: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: «أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك»، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف "، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف

(١) فتح الباري/ باب جمع القرآن ٩/ ١٤.

إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف، أن يحرق قال ابن شهاب: وأخبرني خارجة بن زيد بن ثابت، سمع زيد بن ثابت قال: " فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها، فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري: ﴿مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ فألحقناها في سورتها في المصحف"(١).

قال الحافظ: "وأخرج بن أبي داود أيضا من طريق يزيد بن معاوية النخعي قال إني لفي المسجد زمن الوليد بن عقبة في حلقة فيها حذيفة فسمع رجلا يقول قراءة عبد الله بن مسعود وسمع آخر يقول قراءة أبي موسى الأشعري فغضب ثم قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال هكذا كان من قبلكم اختلفوا والله لأركبن إلى أمير المؤمنين ومن طريق أخرى عنه أن اثنين اختلفا في آية من سورة البقرة قرأ هذا وأتموا الحج والعمرة لله وقرأ هذا وأتموا الحج والعمرة للبيت فغضب حذيفة واحمرت عيناه ومن طريق أبي الشعثاء قال قال حذيفة يقول أهل الكوفة قراءة بن مسعود ويقول أهل البصرة قراءة أبي موسى والله لئن قسمت على أمير المؤمنين لآمرنه أن يجعلها قراءة واحدة ومن طريق أخرى أن بن مسعود قال لحذيفة بلغني عنك كذا قال نعم كرهت أن يقال قراءة فلان وقراءة فلان فيختلفون كما اختلف أهل الكتاب وهذه القصة لحذيفة يظهر لي أنها متقدمة على القصة التي وقعت له في القراءة فكأنه لما رأى الاختلاف أيضا بين أهل الشام والعراق اشتد خوفه فركب إلى عثمان وصادف أن عثمان أيضا كان وقع له نحو ذلك فأخرج بن أبي داود أيضا في المصاحف من طريق أبي قلابة قال لما كان في

(١) صحيح البخاري ٦/ ١٨٣.

خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل والمعلم يعلم قراءة الرجل فجعل الغلمان يتلقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين حتى كفر بعضهم بعضا فبلغ ذلك عثمان فخطب فقال أنتم عندي تختلفون فمن نأى عني من الأمصار أشد اختلافا فكأنه والله أعلم لما جاءه حذيفة وأعلمه باختلاف أهل الأمصار تحقق عنده ما ظنه من ذلك وفي رواية مصعب بن سعد فقال عثمان تمترون في القرآن تقولون قراءة أبي قراءة عبد الله ويقول الآخر والله ما تقيم قراءتك ومن طريق محمد بن سيرين قال كان الرجل يقرأ حتى يقول الرجل لصاحبه كفرت بما تقول فرفع ذلك إلى عثمان فتعاظم في نفسه وعند بن أبي داود أيضا من رواية بكير بن الأشج أن ناسا بالعراق يسأل أحدهم عن الآية فإذا قرأها قال إلا أني أكفر بهذه ففشا ذلك في الناس فكلم عثمان في ذلك"[1].

وهذا كله -كما ترى- إنما فعله الصحابة عن اجتهاد منهم ورأي بعد ما ظهر لهم وجود مقتضيه وموجبه، فكان هذا من فروع اجتهادهم ورأيهم بإجماع. هذا هو المثال الرابع.

(و)المثال الخامس (من ذلك) أيضا الذي مضوا فيه على الاجتهاد والرأي مجمعين عليه (اجتهادهم في) ميراث (الجد و) أي "مع" وجود (الإخوة) معه في الفريضة وكانت ثمرة اجتهادهم في ذلك (على وجوه مختلفة) وآراء وأقوال متباينة.

ومن ذلك: قول بعضهم: كأبي بكر وابن عباس وعائشة وجمع من الصحابة: الجد كالأب يحجب الإخوان والأخوات.

---

(١) فتح الباري/ باب جمع القرآن ٩/ ١٨.

ومنه قول بعض آخر منهم -كعمر وعثمان وزيد بن ثابت وجمع آخر غيرهم-: إن الجد يشارك الإخوة، وقد تبعهم الجمهور على قولهم هذا، مع تفصيل بحسب أحوال الجد في ذلك، مقررا في علم الفرائض.

قال الرازي: " اختلفوا في الجد مع الإخوة فبعضهم ورث الجد مع الإخوة وبعضهم أنكر ذلك والأولون اختلفوا فمنهم من قال إنه يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث فأجراه مجرى الأم ولم ينقص حقه عن حقها لأن له مع الولادة تعصيبا ومنهم من قال إنه يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس وأجراه مجرى الجدة في أن لا ينقص من حقها السدس".

والمثال السدس ما ذكره الآمدي بقوله: " ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته: " أنت علي حرام "، حتى قال أبو بكر وعمر: هو يمين.

وقال علي وزيد: هو طلاق ثلاث.

وقال ابن مسعود: هو طلقة واحدة.

وقال ابن عباس: هو ظهار، إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى، وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وأنه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس.

ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك إنكار، فكان إجماعا سكوتيا وهو حجة مغلبة على الظن"[١].

كل هذا قد قضى فيه الصحابة وأفتوا فيه بأحكام معينة مع قطعهم وجزمهم

---

(١) الإحكام (٤/ ٤٥).

بأنه لا نص شرعي في هذه المسائل التي قد أجمعوا واتفقوا على الاجتهاد فيها والمصير فيها إلى الرأي والنظر.

قال الآمدي: " وإنما قلنا إنهم قالوا بالرأي والقياس في جميع هذه الصور، وذلك لا بد لهم فيها من مستند وإلا كانت أحكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل، وهو ممتنع وذلك المستند يمتنع أن يكون نصا، وإلا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص: إقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار، ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره في محل الخلاف.

وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم في واقعة بناء على نص، فإنه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاكتفاء في ذلك الحكم بإجماعهم، ولو أظهروا تلك النصوص واحتجوا بها: لكانت العادة تحيل عدم نقلها، فحيث لم تنقل دل على عدمها، وإذا لم يكن نصا تعين أن يكون قياسا واستنباطا"(١).

هذه جملة من المسائل التي أجمع الصحابة على الاجتهاد وإعمال النظر الفقهي فيها.

وفي هذا المساق تمضي اجتهادات الصحابة وآراؤهم الفقهية الفردية التي أفتوا بها في مسائل سئلوا عنها أو عرضت لهم فتكلموا فيها بما ظهر لهم أنه الصواب فيها باجتهادهم ونظرهم الفقهي فلنورد أمثلة من ذلك، (ولننقل الآن من أخبارهم) التي رويت عنهم (ما يدل على) ثبوت (قولهم بالرأي) أي القياس في بناء الأحكام الفقهية قائلين:

---

(١) ن. م. وص.

أمثلة من آراء الصحابة الفقهية التي بنوها على الرأي والاجتهاد

مما قد يقع تحت حكم المتعذر الإحاطة بجميع ما قال فيه الصحابة بآرائهم الفقهية المقامة على الرأي والقياس (فـ)ـليس من ذلك ما يثبت على قطع وجزم أنهم ماضون على هذا السنن في فتاويهم وأقضيتهم ويوجب ذلك. هذا ما يساق هنا ويورد أمثلة فقط.

المثال الأول (من ذلك) هو (قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما سئل عن) معنى لفظة (الكلالة) الواردة في قوله تعالى: "وإن كان رجل يورث كلالة"، وعن المراد بها: (أقول فيها) يعني في بيان معناها والمراد بها، وأفسرها (برأيي) وما ظهر لي أنه معناها (فإن يكن) رأيي هذا (صوابا فـ)ـإنه إلهام (من الله) لي (وإن يكن خطأ) وعلى خلاف الصواب (ف)إنه صادر (مني و)آت (من) جهة (الشيطان و)أما (الله تعالى ورسوله فإنهما منه) أي من قولي هذا (بريئان)؛ إذ حينئذ ليس من شرع الله ولا من دينه. وهذا الرأي الذي أقول به في ذلك هو أن (الكلالة) الورثة الذين هم (ما عدا الوالد والولد) وهذا الخبر أورده البيهقي في كتاب المدخل، والطبري في تفسيره، ونص كلامه في ذلك عن الشعبي قال: قال أبو بكر رَحِمَهُ اللَّهُ عليه: إني قد رأيت في الكلالة رأيًا = فإن كان صوابًا فمن الله وحده لا شريك له، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله منه بريء =: أن الكلالة ما خلا الولد والوالد".

وظاهر قول أبي بكر هذا هو أن الكلالة الورثة. وهذا أحد المعاني التي تطلق عليها هذه اللفظة. وقد نظم هذا المعنى من قال:

ويسألونك عن الكلالة ... هي انقطاع النسل لا محالة
لا والد يبقى ولا مولود ... فانقطع الأبناء والجدود

قال أبو حيان: " وقد كثر الاختلاف في الكلالة وملخص ما قيل فيها إنها الوارث أو الميت الموروث، أو الوراثة أو القرابة".

هذا هو المثال الأول لما قضى فيه أبو بكر بالرأي والاجتهاد.

(و)المثال الثاني (من ذلك) أيضا (أنه ورث أم الأم) من سبطها (دون أم الأب) فإنه لم يورثها من حفيدها (فقال له بعض الأنصار) وهو عبد الرحمن بن سهل (لقد ورثت امرأة) وهي أم الأم من شخص (لو كانت هي الميتة لم يرثها) لأنه ابن بنتها، وابن البنت لا يرث جدته لأمه (و)في مقابل ذلك (تركت) توريث (امرأة) من شخص (لو كانت هي الميتة ورث) هذا الشخص الذي هو ابن ابنها (جميع ما تركتـ)ـه لو كان وحده هو وارثها لأنه ابن ابنها، وابن الابن عاصب (فـ)ـلما سمع أبو بكر هذا القول من هذا الانصاري (رجع إلى) الحكم بـ(ـالاشتراك بينهما) أي بين الجدتين (في السدس) من مال هذا الميت، أما جدته من جهة الأب فباعتبار أنه ابن ابنها، وأما جدته من جهة الأم فباعتبار أنه ابن بنتها.

وهذا الأثر أخرجه مالك، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد: أنه قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الصديق، فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث. فجعل أبو بكر السدس بينهما.

وقد أورد ابن عبد البر رواية أخرى فيها التنصيص على اسم هذا الأنصاري، فقال: " عن يحيى بن سعيد، قال: سمعت القاسم بن محمد يقول: جاءت إلى أبي بكر جدتان، فأعطى الجدة أم الأم السدس، دون أم الأب فقال له عبد الرحمن بن سهل - رجل من الأنصار ومن بني حارثة، قد شهد بدرا -: يا خليفة رسول الله أعطيت التي لو أنها ماتت لم يرثها، وتركت التي لو ماتت ورثها، فجعله أبو بكر بينهما".

هذا هو المثال الثاني لما بنى أبو بكر فيه الحكم على الاجتهاد والرأي.

(و)المثال الثالث (من ذلك) الذي بنى فيه رأيه على ذلك أيضا (حكمه بالرأي) والاجتهاد (في التسوية) بين المسلمين (في العطاء) وترك المفاضلة فيه بينهم، فلم يفضل أحدا منهم على غيره في ذلك (فقال) له (عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) معترضا عليه في هذه التسوية وطالبا منه المفاضلة في ذلك: (لا تجعل من ترك دياره) وبلده (و)ترك (أمواله مهاجرا) مسافرا (إلى النبي ﷺ كمن دخل في الإسلام كرها) يعني مكرها على ذلك، وقد دخله (الآن) يعني الآن حين اشتدت قوة أهل الإسلام وقويت شوكتهم (فقال) له (أبو بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-): هؤلاء الذين تركوا ديارهم وأموالهم وهجروا إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ (إنما أسلموا) طاعة (لله) وعبادة له (و)لذلك (أجورهم) وثوابهم من ذلك (على الله تعالى وإنما) متاع (الدنيا) على الحقيقة (بلاغ) أو كفاية فقط. قال الراجز:

تــزجَّ مــن دنيــاك بالبــلاغ وباكِــر المِعــدة بالدِّبــاغ

وهذا الخبر أخرجه أحمد في كتاب الزهد عن إسماعيل بن محمد بلفظ: "أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قسم قسما سوى فيه بين الناس، فقال له عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يا خليفة رسول الله، تسوي بين أصحاب وسواهم من الناس؟» فقال أبو بكر: «إنما الدنيا بلاغ، وخير البلاغ أوسعه، وإنما فضلهم في أجورهم».

(ولما انتهت) أي بلغت (الخلافة إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) خالف أبا بكر في ذلك إلى المفاضلة في العطاء بين المسلمين (وفرق بينهم) في مقداره (ووزع) الأنصبة متفاوتة وجعلها (على) وفق (تفاوت درجاتهم) وتباينها في الفضل والسبق إلى الإسلام، والهجرة، ونصرة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ. وهذا الخبر أخرجه البخاري عن إسماعيل، عن قيس، كان عطاء البدريين خمسة آلاف، خمسة آلاف وقال عمر: «لأفضلنهم على من بعدهم».

وأخرجه ابن أبي شيبة عن قيس، أن عمر بن الخطاب، فرض لأهل بدر لقريبهم ومولاهم في خمسة آلاف وقال: «لأفضلنهم على من سواهم».

(و)وجه (اجتهاد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) هذا وأساسه الذي بني عليه هو (أن) هذا (العطاء إذا لم يكن جزاء على طاعتهم) وسبقهم إلى الدخول في الإسلام وإنما هو حق موجبه الدخول في الإسلام فقط (لم يختلف باختلافهم) في الطاعة ونصرة الإسلام والسابقة في الدين.

(و)أما وجه (اجتهاد عمر) في ذلك وأساسه المقام هو عليه فهو (أنه لولا الإسلام لما) كانت لهم هذه العطايا، ولما (استحقوها) وإذا كان الاتصاف بالإسلام هو مناط هذا الاستحقاق (فـ)ـإنه (يجوز) أن يتباين الصحابة فيما يعطى لهم و(أن يختلفوا) فيه لأنهم متفاوتون في نصرته وإقامته في الخلق والقيام بما به ينشر ويرسخ (و)بناء على ذلك يجوز (أن يجعل) مقدار (معيشة العالم) وحالها (أوسع من) مقدار وحال (معيشة الجاهل) لقلة غنائه للإسلام. هذا هو المثال الثالث لما عمل فيه بالنظر والاجتهاد والأخذ بما أدى إليه ذلك من رأي.

(و)المثال الرابع (من ذلك) الذي أثمره السير فيه على هذا السبيل وأفاده (قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أقضي) أي أحكم وأفتي (في) شأن إرث -ميراث- (الجد) الذي اجتمع مع الإخوان والأخوات (برأيي) الذي يفضي إليه اجتهادي (و)في رواية (أقول فيه) أي فيما ذكر من هذا الإرث (برأيي) وقد مضى في ذلك وسار فيه فحكم في هذا الأمر -ميراث الجد- (وقضى) فيه (بآراء مختلفة) بعضها يخالف بعضا على ما نقل في ذلك.

قال الحافظ -بعدما نقل قول البخاري: " ويذكر عن عمر وعلي وزيد وابن مسعود أقاويل مختلفة"- ما نصه: " فأما عمر فأخرج الدارمي بسند صحيح عن الشعبي قال: أول جد ورث في الإسلام عمر فأخذ ماله فأتاه علي وزيد يعني بن ثابت فقالا ليس لك ذلك إنما أنت كأحد الأخوين. وأخرج بن أبي شيبة من طريق عبد الرحمن بن غنم مثله دون قوله فأتاه إلخ لكن قال فأراد عمر أن يحتاز المال فقلت له يا أمير المؤمنين إنهم شجرة دونك يعني بني أبيه وأخرج الدارقطني بسند قوي عن زيد بن ثابت أن عمر أتاه فذكر قصة فيها أن مثل الجد كمثل شجرة نبتت على ساق واحد فخرج منها غصن ثم خرج من الغصن غصن فإن قطعت الغصن رجع الماء إلى الساق وإن قطعت الثاني رجع الماء إلى الأول فخطب عمر الناس فقال إن زيدا قال في الجد قولا وقد أمضيته وأخرج الدارمي من طريق إسماعيل بن أبي خالد قال: قال عمر: خذ من الجد ما اجتمع عليه الناس وهذا منقطع وأخرج الدارمي من طريق عيسى الخياط عن الشعبي قال كان عمر يقاسم الجد مع الأخ والأخوين فإذا زادوا أعطاه الثلث وكان يعطيه مع الولد السدس وأخرج البيهقي بسند صحيح عن يونس بن يزيد عن الزهري حدثني سعيد بن المسيب وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وقبيصة بن ذؤيب أن عمر قضى أن الجد يقاسم الإخوة للأب والأم والإخوة للأب ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث فإن كثر الإخوة أعطي الجد الثلث وأخرج يزيد بن هارون في كتاب الفرائض عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو قال إني لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلها ينقض بعضها بعضا وروينا في الجزء الحادي عشر من فوائد أبي جعفر الرازي بسند صحيح إلى بن عون عن محمد بن سيرين سألت عبيدة عن الجد فقال قد حفظت عن عمر في الجد مائة قضية مختلفة وقد استبعد

بعضهم هذا عن عمر وتأول البزار صاحب المسند قوله قضايا مختلفة على اختلاف حال من يرث مع الجد كأن يكون أخ واحد أو أكثر أو أخت واحدة أو أكثر ويدفع هذا التأويل ما تقدم من قول عبيدة بن عمرو ينقض بعضها بعضا"[١]. هذا ما نقله الحافظ في هذه المسألة.

والمشهور عنه -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- هو أنه يرى توريث الجد مع الإخوة بالأفضل له من المقاسمة أو سدس المال أو ثلث الباقي. وهذا كله من اجتهاده وقوله الفقهي في حق ميراث الجد هذا (و)كما نقل عنه هذا نقل عنه (قوله -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: " من أحب أن يقتحم) أي أن يدخل هجوما (جراثيم) جمع جرثومة وهي الأصل والمجتمع، والمعنى من أحب أن يهجم أصول (جهنم) ومجتمعها ويقع فيها (فليقض) أي فليحكم (في) ميراث (الجد) إذا اجتمع مع الإخوة (برأيه) المحض (أي الرأي العاري عن الحجة) والدليل الذي يفيده.

وظاهر كلام المصنف هذا هو أن هذا القول لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهذا سهو منه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فإن صاحب هذا القول هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما أخرجه الدارمي في سننه عن سعيد بن جبير عن رجل من مراد، وأخرجه أيضا آخرون. ونصه عن سعيد بن جبير، عن رجل من مراد، سمع عليا، يقول: «من سره أن يتقحم جراثيم جهنم، فليقض بين الجد والإخوة».

ولكن نقل قول قريب من هذا عن عمر أيضا وهو: «أجرأكم على جراثيم جهنم، أجرأكم على الجد»

وما لا نزاع فيه هنا هو أن عمر قد قال قوله المذكور في شأن ميراث الجد هذا وكان ذلك عن اجتهاد منه ونظر فقهي.

---

(١) فتح الباري ١٢/ ١٩.

(و)مما يعد أيضا أنه من مواضع اجتهاده بالرأي أنه (قال -رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ- لما) عرضت له مسألة إسقاط الجنين بالضرب ثم في أثناء ذلك (سمع الحديث) الوارد (في) دية (الجنين) المسقط بالضرب ميتا (لولا) ورود (هذا) الحديث (لقضينا فيه برأينا) وهذا الرأي الذي كان يراه هو أنه لا يقضي فيه بشيء، وإنما كان سيجعل دمه مطلولا. وهذا الحديث أخرجه النسائي بلفظ: إن عمر نشد قضاء رسول الله ﷺ في ذلك، فقام حِمل بن مالك فقال: "كنت بين حجرتي امرأتين، فضربت أحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي في جنينها بغُرَّةٍ وأن تقتل بها" وأخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: إن امرأتين من هذيل-وهي اسم قبيلة-رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها فقضى النبي ﷺ بغرة".

هذا هو المثال الرابع لما بنى فيه الصحابة الحكم على الرأي والاجتهاد.

وهكذا كان عمر يمضي فيما لم يعلم له دليلا نصيا على الاجتهاد وإعمال النظر الفقهي والمصير إلى الحكم بما أداه إليه ذلك من رأي (و) في هذا المساق يدرج ما كان يقضي به من إسقاط الإخوة الأشقاء وتوريث الإخوة للأم في المشتركة ثم رجوعه عنه (و)إنما كان هذا الرجوع منه (لما قيل) أي قال له الإخوة الأشقاء الذين أسقطهم (في) هذه المسألة الـ(ـمسألة المشتركة هب) يا أمير المؤمنين (أن أبانا كان حمارا ألسنا) نحن وهذا المورّث (من أم واحدة) وبذلك فهو أخونا لأم ولما سمع عمر هذا القول (أشرك بينهم) فسواهم بالإخوة للأم (بـ)ـسبب (هذا الرأي) الذي بين فيه هؤلاء الإخوة مناط استحقاقهم لإرثهم من أخيهم هذا. هذا هو المثال الخامس للأحكام الفقهية التي أقامها الصحابة على الاجتهاد والرأي الفقهي.

(و)المثال السادس (من ذلك) أيضا أنه (قيل لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن سمرة) بن جندب (أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور) هكذا عبر المصنف هنا بلفظ العشور، والمنقول عنه هو أنه أخذها في الجزية (وخللها) صيرها خلا (وباعها فقال عمر: قاتل الله سمرة أما علم أن النبي -ﷺ- قال: ((لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم)) أي أكلها (فباعوها وأكلوا أثمانها)) وهذا الخبر أخرجه البخاري بلفظ: ((بلغ عمر بن الخطاب أن فلانا باع خمرا فقال: قاتل الله فلانا، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: ((قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها فباعوها))[1].

قال الحافظ: "وفي رواية مسلم وبن ماجه عن أبي بكر بن أبي شيبة عن سفيان بن عيينة بهذا الإسناد أن سمرة باع خمرا فقال: قاتل الله سمرة زاد البيهقي من طريق الزعفراني عن سفيان عن سمرة بن جندب قال بن الجوزي والقرطبي وغيرهما اختلف في كيفية بيع سمرة للخمر على ثلاثة أقوال أحدها أنه أخذها من أهل الكتاب عن قيمة الجزية فباعها منهم معتقدا جواز ذلك وهذا حكاه بن الجوزي عن بن ناصر ورجحه وقال كان ينبغي له أن يوليهم بيعها فلا يدخل في محظور وإن أخذ أثمانها منهم بعد ذلك لأنه لم يتعاط محرما ويكون شبيها بقصة بريرة حيث قال هو عليها صدقة ولنا هدية والثاني قال الخطابي يجوز أن يكون باع العصير ممن يتخذه خمرا والعصير يسمى خمرا كما قد يسمى العنب به لأنه يؤول إليه قاله الخطابي قال ولا يظن بسمرة أنه باع عين الخمر بعد أن شاع تحريمها وإنما باع العصير والثالث أن يكون خلل الخمر وباعها وكان عمر يعتقد أن ذلك لا يحلها كما هو قول أكثر العلماء واعتقد سمرة الجواز كما تأوله غيره أنه يحل التخليل ولا ينحصر الحل في تخليلها

(١) صحيح البخاري ٣/ ٨٢.

بنفسها قال القرطبي تبعا لابن الجوزي والأشبه الأول قلت ولا يتعين على الوجه الأول أخذها عن الجزية بل يحتمل أن تكون حصلت له عن غنيمة أو غيرها وقد أبدى الإسماعيلي في المدخل فيه احتمالا آخر وهو أن سمرة علم تحريم الخمر ولم يعلم تحريم بيعها ولذلك اقتصر عمر على ذمه دون عقوبته وهذا هو الظن به"[١].

ومتعلق النظر في هذا الخبر هو ما ورد فيه من التمسك بالقياس (فـ)ـقد (قاس عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخمر على الشحم) من حيث تحريم عموم الانتفاع بهما (و)القضاء بـ(ـأن تحريمها) أي الخمر (تحريم لثمنها) قياسا على الشحم الذي ورد فيه ما تقدم ذكره من الحديث.

هذا هو المثال السادس في هذا الشأن -وهو ما عمل فيه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالقياس-.

(و)من هذا الشأن نفسه (كذلك) أن عمر (جلد أبا بكرة) نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي لما شهد على المغيرة بن شعبة أنه زنى بامرأة اسمها أم جميل ولكنه (لم يكمل نصاب الشهادة) في ذلك وهو أربعة شهود، جلده (مع أنه جاء شاهدا فحسب في مجلس الحكم) على حصول هذا الفعل من المغيرة (لا قاذفا) له (لكنه) أي عمر ألحق أبا بكرة هذا بشهادته هذه بالقاذف الذي قذف غيره بالزنى (وقاسه على القاذف) بجامع كون الكل اتهاما بفاحشة الزنى.

وهذا الخبر أخرجه غير واحد منهم البخاري أخرج جزءا منه معلّقا فقال ولفظه: (وجلد عمر أبا بكرة وشبل بن معبد ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم وقال من تاب قبلت شهادته) وأخرج الحاكم في مستدركه

---

(١) فتح الباري ٤/ ٤١٥.

عن عبد العزيز بن أبي بكرة قال: "كنا جلوسا عند باب الصغير الذي في المسجد - يعني باب غيلان- أبو بكرة وأخوه نافع وشبل بن معبد، فجاء المغيرة بن شعبة يمشي في ظلال المسجد، والمسجد يومئذ من قصب فانتهى إلى أبي بكرة فسلم عليه، فقال له أبو بكرة: أيها الأمير ما أخرجك من دار الإمارة؟ قال: أتحدث إليكم، فقال له أبو بكرة: ليس لك ذلك، الأمير يجلس في داره، ويبعث إلى من يشاء فتحدث معهم، قال: يا أبا بكرة: لا بأس بما أصنع فدخل من باب الأصغر حتى تقدم إلى باب أم جميل امرأة من قيس، قال: وبين دار أبي عبد الله، وبين دار المرأة طريق فدخل عليها، قال أبو بكرة: ليس لي على هذا صبر، فبعث إلى غلام له فقال له: ارتق من غرفتي فانظر من الكوة، فانطلق فنظر فلم يلبث أن رجع فقال: وجدتهما في لحاف، فقال للقوم: قوموا معي، فقاموا فبدأ أبو بكرة فنظر فاسترجع، ثم قال لأخيه: انظر، فنظر قال: ما رأيت؟ قال: رأيت الزنا، ثم قال: ما رابك؟ انظر، فنظر قال: ما رأيت؟ قال: رأيت الزنا محصنا. قال: أشهد الله عليكم. قالوا: نعم. قال: فانصرف إلى أهله، وكتب إلى عمر بن الخطاب بما رأى، فأتاه أمر فظيع صاحب رسول الله ﷺ، فلم يلبث أن بعث أبا موسى الأشعري أميرا على البصرة، فأرسل أبو موسى إلى المغيرة أن أقم ثلاثة أيام أنت فيها أمير نفسك، فإذا كان اليوم الرابع، فارتحل أنت وأبو بكرة وشهوده، فيا طوبى لك إن كان مكذوبا عليك، وويل لك إن كان مصدوقا عليك، فارتحل القوم أبو بكرة وشهوده والمغيرة بن شعبة حتى قدموا المدينة على أمير المؤمنين، فقال: هات ما عندك يا أبا بكرة، قال: أشهد أني رأيت الزنا محصنا، ثم قدموا أبا عبد الله أخاه فشهد، فقال: أشهد أني رأيت الزنا محصنا، ثم قدموا شبل بن معبد البجلي، فسأله فشهد كذلك، ثم قدموا زيادا، فقال: ما رأيت؟ فقال: رأيتهما في لحاف، وسمعت

نفسا عاليا، ولا أدري ما وراء ذلك، فكبر عمر وفرح إذ نجا المغيرة وضرب القوم إلا زيادا"(١).

وقال ابن كثير في البداية والنهاية: "وفي هذه السنة -يعني سنة سبع عشرة- ولى عمر أبا موسى الأشعري البصرة، وأمره أن يشخص إليه المغيرة بن شعبة في ربيع الأول، فشهد عليه فيما حدثني معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب: أبو بكرة، وشبل بن معبد البجلي، ونافع بن عبيد، وزياد. ثم ذكر الواقدي وسيف هذه القصة وملخصها: أن امرأة كان يقال لها أم جميل بنت الأفقم، من نساء بن عامر بن صعصعة، ويقال من نساء بني هلال. وكان زوجها من ثقيف قد توفي عنها، وكانت تغشى نساء الأمراء والأشراف، وكانت تدخل على بيت المغيرة بن شعبة وهو أمير البصرة، وكانت دار المغيرة تجاه دار أبي بكرة، وكان بينهما الطريق، وفي دار أبي بكرة كوة تشرف على كوة في دار المغيرة، وكان لا يزال بين المغيرة وبين أبي بكرة شنئان. فبينما أبو بكرة في داره وعنده جماعة يتحدثون في العلية، إذ فتحت الريح باب الكوفة، فقام أبو بكرة ليغلقها، فإذا كوة المغيرة مفتوحة، وإذا هو على صدر امرأة وبين رجليها، وهو يجامعها، فقال أبو بكرة لأصحابه: تعالوا فانظروا إلى أميركم يزني بأم جميل. فقاموا فنظروا إليه وهو يجامع تلك المرأة، فقالوا لأبي بكرة: ومن أين قلت إنها أم جميل؟ - وكان رأساهما من الجانب الآخر- . فقال: انتظروا، فلما فرغا قامت المرأة فقال أبو بكرة: هذه أم جميل. فعرفوها فيما يظنون. فلما خرج المغيرة-وقد اغتسل-ليصلي بالناس منعه أبو بكرة أن يتقدم. وكتبوا إلى عمر في ذلك، فولى عمر أبا موسى الأشعري أميرا على البصرة. وعزل المغيرة، فسار إلى البصرة فنزل البرد. فقال المغيرة: والله ما جاء أبو موسى تاجرا ولا

(١) المستدرك للحاكم ٣/ ٥٠٧.

زائرا ولا جاء إلا أميرا. ثم قدم أبو موسى على الناس وناول المغيرة كتابا من عمر هو أوجز كتابه فيه «أما بعد فإنه بلغني نبأ عظيم فبعثت أبا موسى أميرا فسلم ما في يديك والعجل» وكتب إلى أهل البصرة: إني قد وليت عليكم أبا موسى ليأخذ من من قويكم لضعيفكم، وليقاتل بكم عدوكم، وليدفع عن دينكم وليجبى لكم فيئكم ثم ليقسمه بينكم.

وأهدى المغيرة لأبي موسى جارية من مولدات الطائف تسمى عقيلة وقال: إني رضيتها لك، وكانت فارهة. وارتحل المغيرة والذين شهدوا عليه وهم أبو بكرة، ونافع بن كلدة، وزياد بن أمية، وشبل بن معبد البجلي. فلما قدموا على عمر جمع بينهم وبين المغيرة. فقال المغيرة: سل هؤلاء الأعبد كيف رأوني؟ مستقبلهم أو مستدبرهم؟ وكيف رأوا المرأة وعرفوها، فإن كانوا مستقبلي فكيف لم يستتروا؟

أو مستدبري فكيف استحلوا النظر في منزلي على امرأتي؟ والله ما أتيت إلا امرأتي وكانت تشبهها.

فبدأ عمر بأبي بكرة فشهد عليه أنه رآه بين رجلي أم جميل وهو يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة، قال: كيف رأيتهما؟ قال: مستدبرهما. قال: فكيف استبنت رأسها قال: تحاملت. ثم دعا شبل ابن معبد فشهد بمثل ذلك، فقال استقبلتهما أم استدبرتهما؟ قال: استقبلتهما. وشهد نافع بمثل شهادة أبي بكرة ولم يشهد زياد بمثل شهادتهم. قال: رأيته جالسا بين رجلي امرأة فرأيت قدمين مخضوبتين يخفقان واستين مكشوفتين، وسمعت حفزانا شديدا. قال: هل رأيت كالميل في المكحلة؟

قال: لا. قال: فهل تعرف المرأة؟ قال: لا ولكن أشبهها. قال: فتنح. وروي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كبر عند ذلك ثم أمر بالثلاثة فجلدوا. الحد وهو يقرأ قوله

تعالى فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون فقال المغيرة: اشفني من الأعبد. قال: اسكت أسكت الله فاك، والله لو تمت الشهادة لرجمناك بأحجارك"[١].

ومتعلق النظر في هذه القصة والاستشهاد بها هو أن عمر ألحق من شهد على شخص بالزنى بالقاذف، وهو من باب العمل بالقياس. هذا المثال السابع في هذا الشأن.

(و)المثال الثامن من ذلك أيضا ما (قال)ـه (أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في شأن أم الولد، وكان قولا مقاما على الرأي، وهو قوله: (اجتمع) أي اتفق (رأيي ورأي عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في) ما يقضى به من حكم في حق (أم الولد) وهو (أن لا تباع) وإن كان سيدها محتاجا لثمنها (و)لكن (قد رأيت الآن) وبدا لي أن الصواب في حق أمهات الأولاد هو جواز (بيعهن) من سادتهن ومن المتفق عليه أن ذلك كله لم يرد فيه نص شرعي، وهو مما يدل عليه كلامه هذا (فهو) قول فيه (تصريح بـ)ـأن مستند ما قيل في ذلك من حكم هو (القول بـ)ـما أفاده الاجتهاد في ذلك وما كان عنه من (الرأي) الفقهي، وإلا لما كان له أن يغير رأيه، فإنه لو ثبت ذلك بنص لبقي عليه.

وهذا الخبر أخرجه عبد الرزاق عن عبيدة السلماني، قال: سمعت عليا يقول: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن» قال: «ثم رأيت بعد أن يبعن»، قال عبيدة: فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة - أو قال: في الفتنة - قال: فضحك علي". هذا هو المثال الثامن من هذا الأمر.

---

(١) البداية والنهاية ج٧/ ٨٢.

(و)المثال التاسع (كذلك) منه (عهد عمر) ووصيته (إلى أبي موسى الأشعري) بقوله له وهو يرشده إلى طريقة بناء الأحكام التي لم ترد على وجه التنصيص عليها (اعرف الأشباه)-جمع شبه أو شبيه- (والأمثال) من مواضع الأحكام ومحالها (ثم قس الأمور) التي يعرض لك طلب الحكم فيها (بنظائرها) التي وردت فيها الأحكام الشرعية منصوصا عليها. هذا ما صرح به عمر لأبي موسى في هذه الرسالة التي أوردها جمع من أهل الآثار والحديث ونصها: (عن أبي المليح الهذلي قال كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلي إليك بحجة، وأنفذ الحق إذا وضح، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، وآس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا ييأس الضعيف من عدلك ولا يطمع الشريف في حيفك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى واجعل لمن ادعى بينة أمدا ينتهي إليه، فإن أحضر بينة أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه فإن ذلك أجلى للعمى وأبلغ في العذر، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلود في حد أو مجرب في شهادة زور أو ظنين في ولاء أو قرابة، إن الله تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات وإياك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذخر، فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين للناس بما

يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله، فما ظنك بثواب غير الله عَزَّوَجَلَّ في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك"(١).

هذا هو المثال التاسع مما ذكر من أن القياس من الأصول التي يأخذ بها الصحابة.

(و)المثال العاشر (من ذلك) أيضا (قول عثمان لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في) شأن (بعض الأحكام) أي في شأن واقعة (إن اتبعت رأيك فرأيك أسد) أي أبلغ في السداد وأقوى (وأن تتبع رأي من قبلك) وهو أبو بكر (فنعم) أبو بكر (ذا الرأي) الفقهي وغيره (كان) وهكذا أحاله عثمان على مسلك الخيار في ذلك مما يستلزم أن هذه المسألة -الواقعة- لا دليل قاطع فيها (فلو كان في المسألة) هذه (دليل قاطع) يفيد العلم بحكمها (لما) جوز عثمان الأخذ بالرأيين معا على وجه التخيير بينهما ولما (صوبهما جميعا) وحكم عليهما بالسداد. وهذا الخبر أورده عبد الرزاق والبيهقي، ونصه أن عمر حين طعن استشارهم في الجد، فقال له عثمان: «إن نتبع رأيك ، فإن رأيك رشد ، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك ، فنعم ذو الرأي كان». هذا هو المثال العاشر في هذا الشأن.

(و)في هذا السنن -أيضا- يجري المثال الحادي عشر وهو ما (قال)ـه (عثمان وعلي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- في) حق (الجمع) للوطء (بين الأختين المملوكتين) إذ قالا (أحلتهما) يعني أحلت الجمع بينهما (آية) وهي قوله تعالى: "والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين"، ونحوه مما فيه إباحة الإماء (وحرمتهما) أي حرمت الجمع بينهما (آية) أخرى وهي قوله تعالى: "وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف". وهذا الأثر أخرجه عن علي البيهقي في الكبرى، والبزار في مسنده، وابن عبد البر في جامع

(١) سنن الدارقطني ٥/ ٣٦٧.

بيان العلم بلفظ: «قال علي في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية، لا آمر ولا أنهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعله أنا ولا أهل بيتي».

وقد نقل عن علي -وهو الذي يظهر أنه الصحيح عنه- ما عليه الجمهور وهو التحريم لذلك فقد "أخرج مالك عن قبيصة بن ذؤيب: أن رجلا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من اليمين، هل يجمع بينهما؟ فقال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية، فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك. قال: فخرج من عنده، فلقي رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ، فسأله عن ذلك، فقال: لو كان لي من الأمر شيء، ثم وجدت أحدا فعل ذلك، لجعلته نكالا"(١).

قال ابن عبد البر: "وقد روي مثل قول عثمان عن طائفة من السلف منهم ابن عباس ولكن اختلف عليهم ولا يلتفت إلى ذلك أحد من فقهاء الأمصار بالحجاز ولا بالعراق وما وراءهما من المشرق ولا بالشام ولا المغرب إلا من شذ عن جماعتهم لاتباع الظاهر وبقي القياس وقد ترك من تعمد ذلك ظاهرا مجتمعا عليه، وجماعة الفقهاء متفقون أنه لا يحل الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء كما لا يحل ذلك في النكاح وقد أجمع المسلمون على أن معنى قول الله عَزَّوَجَلَّ: "حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة" أن النكاح وملك اليمين في هؤلاء كلهن سواء فكذلك يجب أن يكون قياسا ونظرا الجمع بين الأختين والأمهات والربائب فكذلك هو عند الجمهور وهم الحجة المحجوج بها على من خالفهم وشذ عنهم والحمد لله.

وأما كناية قبيصة بن ذؤيب عن علي برجل من أصحاب النبي ﷺ فلصحبته

---

(١) الموطأ ٣/ ٧٧٢.

عبد الملك بن مروان واشتغال بني أمية للسماع بذكره ولا سيما فيما خالف فيه عثمان رضوان الله عليهما.

وأما قول علي لو أن الأمر إلي لجعلته نكالا ولم يقل لحددته حد الزاني فلأن من تأول آية أو سنة ولم يطأ عند نفسه حراما فليس بزان بإجماع وإن كان مخطئا إلا أن يدعي في ذلك ما لا يعذر بجهله.

وقول بعض السلف في الجمع بين الأختين بملك اليمين أحلتهما آية وحرمتهما آية معلوم محفوظ فكيف يحد حد الزاني من فعل ما فيه مثل هذا من الشبهة القوية وبالله التوفيق.

حدثني خلف بن أحمد أن أحمد بن مطرف حدثهم قال حدثني أيوب بن سليمان ومحمد بن عمر بن لبابة قالا حدثني أبو زيد عبد الرحمن بن إبراهيم قال حدثني أبو عبد الرحمن المقرئ عن موسى بن أيوب الغافقي قال: حدثني عمي إياس بن عامر قال سألت علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقلت له إن لي أختين مما ملكت يميني اتخذت إحداهما سرية فولدت لي أولادا ثم رغبت في الأخرى فما أصنع فقال علي تعتق التي كنت تطأها ثم تطأ الأخرى قلت فإن ناسا يقولون ثم تزوجها ثم تطأ الأخرى فقال علي أرأيت إن طلقها زوجها أو مات عنها أليست ترجع إليك لأن تعتقها أسلم لك ثم أخذ علي بيدي فقال لي إنه يحرم عليك مما ملكت يمينك ما يحرم عليك في كتاب الله من الحرائر إلا العدد أو قال الأربع ويحرم عليك من الرضاعة مثل ما يحرم عليك في كتاب الله من النسب.

قال أبو عمر في هذا الحديث رحلة لو لم يصب الراجل من أقصى المغرب إلى المشرق إلى مكة غيره لما خابت رحلته"[1]. هذا هو المثال الحادي عشر لما اجتهد فيه الصحابة وقالوا فيه برأيهم.

---

(١) الاستذكار ١٦/ ٢٥٠.

(و)في هذا السبيل-أيضا- يرد المثال الثاني عشر وهو ما روي من أنه قد (قضى عثمان)-رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-(بتوريث) المرأة (المبتوتة) وهي زوجة عبد الرحمن بن عوف، وكانت قد طلقت طلاقا باتا، والمبتوتة هي التي طلقت طلاقا باتا لا تراجع بعده، ولا تحل لمن طلقها حتى تنكح زوجا غير هذا الذي طلقها، وقد كان توريث عثمان لها من مال مطلقها بعد انقضاء عدتها وكان ذلك منه (بالرأي) والاجتهاد مع أنها قد انفصلت عنه، وصارت بذلك أجنبية بالإضافة إليه وإنما ورثها عثمان لأن زوجها عبد الرحمن بن عوف طلقها وهو مريض ومات في مرضه ذاك وهذا الخبر عن عثمان ممن أورده عبد الرزاق قائلا: "عن معمر، عن الزهري، عن ابن المسيب، أن عثمان بن عفان، ورث امرأة عبد الرحمن بن عوف بعد انقضاء العدة، وكان طلقها مريضا.

أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرنا ابن أبي مليكة، أنه سأل ابن الزبير عن الرجل يطلق المرأة فيبتها، ثم يموت وهي في عدتها، فقال ابن الزبير: «طلق عبد الرحمن بن عوف ابنة الأصبغ الكلبي فبتها، ثم مات وهي في عدتها فورثها عثمان». قال ابن الزبير: «وأما أنا فلا أرى أن ترث المبتوتة»، قال ابن أبي مليكة: «وهي التي تزعم أنه طلقها مريضا».

أخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني ابن شهاب، وسألته عن رجل طلق امرأته ثلاثا في وجع، كيف تعتد إن مات؟ وهل ترثه؟ قال: «قضى عثمان في امرأة عبد الرحمن أنها تعتد، وترثه، وإنه ورثها بعد انقضاء عدتها، وإن عبد الرحمن طاوله وجعه». اسم ابنة الأصبغ: تماضر بنت الأصبغ بن زياد بن الحصين وهي أم أبي سلمة" [1].

هذا هو المثال الثاني عشر لما عمل فيه الصحابة بالرأي والقياس.

(١) مصنف عبد الرزاق ٧/ ٦٢.

(و)المثال الثالث عشر (من ذلك) أيضا هو (قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في) بيان مأخذ ما ذهب إليه من أن حد الشرب ثمانون جلدة أن (من شرب) الخمر (هذى) أي نطق بكلام غير معقول وغير مفهوم (ومن هذى افترى) على الناس الكذب وقذفهم، وتفريعا على ذلك وبناء عليه (فـ)ـإني (أرى) أنه يجب عليه (حد المفتري) أي (القاذف) وهو الرامي لغيره بالزنى. وهذا الأثر أخرجه الحاكم في المستدرك بلفظ: "إن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال والعصا حتى توفي رسول الله ﷺ، وكانوا في خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أكثر منهم في عهد رسول الله ﷺ، فقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لو فرضنا لهم حدا فتوخى نحوا مما كانوا يضربون في عهد رسول الله ﷺ، فكان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يجلدهم أربعين حتى توفي، ثم قام من بعده عمر فجلدهم كذلك أربعين، حتى أتي برجل من المهاجرين الأولين وقد كان شرب فأمر به أن يجلد، فقال: لم تجلدني بيني وبينك كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: في أي كتاب الله تجد أني لا أجلدك؟ فقال: إن الله تعالى يقول في كتابه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ الآية فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرا والحديبية والخندق والمشاهد، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ألا تردون عليه ما يقول؟ فقال ابن عباس: إن هذه الآيات أنزلت عذرا للماضين وحجة على الباقين لأن الله عَزَّوَجَلَّ، يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ ثم قرأ حتى أنفذ الآية الأخرى ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا﴾ فإن الله عَزَّوَجَلَّ قد نهى أن يشرب الخمر، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: صدقت فماذا ترون، فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «نرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة» فأمر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فجلد ثمانين"[1].

(١) المستدرك للحاكم النيسابوري رقم الحديث: ٨٢٤٥.

(و)تصرف علي رضي الله تعالى عنه-هنا-ما (هو إلا قياس للشرب) شرب الخمر (على القذف) وإلحاقه به في الحكم (لأنه) أي هذا الشرب باعتبار ما قد يكون عنه من السكر ثم الهذيان (مظنة القذف) أي المحل الذي يكون وجود القذف فيه مظنونا، وقد كان هذا من علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ (التفاتا إلى أن) صاحب (الشرع قد ينزل مظنة الشيء) أي المحل الذي يظن وجود الشيء فيه أو حصوله منه محل وجود ذلك الشيء و(منزلته) من حيث اعتباره وبناء الأحكام عليه، وهكذا نزل احتمال صدور القذف من السكران منزلة صدوره منه حقا (كما أنزل النوم) الذي هو مظنة حصول الحدث -وهو خروج الريح ونحوه- (منزلة) حصول (الحدث) نفسه ووقوعه، (و) مثله في ذلك (الوطء في إيجاب العدة) على الموطوءة في حال طرو العدة عليها بوفاة أو طلاق فإنه نزل (منزلة) حصول الحمل للموطوءة و(حقيقة شغل الرحم) بالولد في واقع الأمر، وإنما نزل الوطء منزلة حصول الحمل لأنه مظنة حصوله به. (و)هكذا أشباه ما ذكر و(نظائره) من كل ما نزلت المظنة فيه منزلة المئنة، ومن ذلك:

السّفر مظنّة وجود المشقّة، ولذلك بنيت الأحكام عليه لأنّ له صفة ظاهرة منضبطة، فسواء وجدت المشقّة في السّفر حقيقة أو لم توجد فلا اعتبار لها ولا اعتداد بها إنّما الاعتداد بالسّفر ذاته.

ومنها: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم لمظنة النجاسة.

ومنها: الحمام موضع الأوساخ والبول، فنهي عن الصلاة فيه لأنه مظنة ذلك.

ومنها: اعتبار الحول في الزكاة؛ لأنه مظنة النماء في المال.

ومنها: غسل الكافر إذا أسلم لمظنة جنابة لحقته، أو نجاسة أصابته.

ومنها: إذا عريت الولادة عن الدم ففي وجه يجب الغسل لأنها مظنة النفاس الموجب.

ومنها: التقاء الختانين مظنّة الإنزال فيجب الغسل عنده، وسواء حصل الإنزال أو لم يحصل فالغسل واجب بالالتقاء.

ومنها: اللمس من الرجل للمرأة مع الشهوة مظنة لخروج المذي الناقض، فأقيم مقامه - عند من يرون النقض باللمس مع الشهوة -.

وغير ذلك مما يطول حصره.

هذا هو المثال الثالث عشر من هذه الأمثلة التي بنى فيها الصحابة أقوالهم على الرأي والاجتهاد.

والمثال الرابع عشر من ذلك -أيضا- (قول ابن مسعود في) حكم المرأة (المفوضة) بكسر الواو، وإفتائه فيه (برأيه) والمفوضة هي من فوضت تحديد مهرها لزوجها وأحالت هذا الأمر عليه ثم مات من قبل أن يقضي في ذلك بشيء، فهذه المسألة قد قضى ابن مسعود في شأنها وحقها باجتهاده ورأيه (بعد أن استمهل السائل) طلب منه إمهاله (شهرا) لينظر فيما سيقضي به في ذلك، ويفتي به. ثم بعد ذلك أفتى في حقها بأنها مثل الزوجة المدخول بها. وهذا الأثر عن ابن مسعود أخرجه الخمسة ولفظ أبي داود: "عن عبد الله، في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق، فقال: لها الصداق كاملا، وعليها العدة، ولها الميراث، فقال معقل بن سنان: سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بَرْوع بنت واشق.

حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون وابن مهدي، عن سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله وساق عثمان مثله.

حدثنا عبيد الله بن عمر، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن خلاس وأبي حسان، عن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن عبد الله بن مسعود أتي في رجل، بهذا الخبر، قال: فاختلفوا إليه شهرا، أو قال: مرات، قال: فإني أقول فيها: إن لها صداقا كصداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث، وعليها العدة، فإن يك صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان، فقام ناس من أشجع، فيهم الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله -ﷺ- قضاها فينا في بروع بنت واشق، وإن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. قال: ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا، حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله -ﷺ-" (١).

هذا هو المثال الرابع عشر مما ذكر.

(و)ورد في هذا المسلك المثال الخامس عشر أيضا وهو أنه (كان ابن مسعود -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- يوصي من يلي القضاء) والحكم بين الناس (بـ) ـالحكم (بالرأي) والاجتهاد بإلحاق النظائر بعضها ببعض، وإعمال القياس في مواقعه ومواضعه (ويقول) في هذا الشأن (الأمر) الذي يعمل به في القضاء هو ما كان ثابتا ومتقررا (بالكتاب) العزيز (والسنة) النبوية (وقضايا) أي أحكام (الصالحين) التي حكموا بها فيما يعرض لهم من نوازل ودعاوى، وكان ذلك منهم عن نظر فقهي واجتهاد (فإن لم يكن شيء من ذلك) موجودا في نازلة ما (فاجتهد رأيك) أي اطلب رأيك الذي قد تدركه بالاجتهاد، هذا هو ظاهر هذه العبارة؛ وهو تأويل لفظ "اجتهد" بمعنى "اطلب بالاجتهاد". وقد يكون (رأيك) هنا مفعول فعل محذوف تقديره (خذ رأيك) وبذلك يكون معنى هذا الكلام اجتهد في طلب الحكم الذي يتعلق به نظرك، وخذ رأيك الذي ينتهي إليه

(١) سنن أبي داود ٣/ ٤٥٢-٤٥٣.

اجتهادك وبدا لك أنه الصواب، وقد يكون لفظ (رأيك) منصوبا بنزع الخافض أي اجتهد ثم خذ برأيك الذي ظهر لك أنه الصواب فيما اجتهدت فيه. والوجه الأول أولى.

وهذا الأثر عن ابن مسعود أخرجه النسائي عن عبد الرحمن بن يزيد قال: " أكثَروا على عبد الله ذات يوم فقال عبد الله: "إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هنالك، ثم إن الله عَزَّوَجَلَّ قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم، فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ﷺ، فليقضِ بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ﷺ، ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه"[١].

هذا هو المثال الخامس عشر مما ورد فيه عن الصحابة تعليق الحكم بالاجتهاد والرأي.

(و)المثال السادس عشر (من ذلك) أيضا (قول معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للنبي ﷺ) في آخر قوله هذا حين سأله عَلَيْهِ السَّلَامُ -بم تحكم-: ("أجتهد رأيي" عند) حصول (فقد) دليل من (الكتاب والسنة) أقضي به في نازلة وواقعة ما عرضت لي (فزكاه النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله "الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله ﷺ لما يرضي رسول الله".

وهذا الأثر أخرجه أبو داود بلفظ: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم-لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله -ﷺ-ولا في كتاب الله؟

(١) سنن النسائي ٨/ ٢٣٠.

قال: أجتهد رأي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله))[1]. وهذا الحديث صححه وحسنه جمع من أهل العلم منهم ابن كثير وأبو الفضل المقدسي والشوكاني، وهو حديث مختلف فيه وقد تولى ابن حزم القدح فيه وانتهى إلى أنه لا يصح كما في كتابه (الإحكام)، وكما رد هذا الخبر رد كل هذه الآثار التي سبقت للاحتجاج بها على أن الصحابة من أصولهم الرأي والقياس.

خلاصة القول أن هذا هو المثال السادس عشر الذي روي في عمل الصحابة بما ذكر.

(و)المثال السابع عشر (من ذلك) أيضا (قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -لمن قضى) وحكم من المفتين والقضاة (بـ)ـثبوت (تفاوت الدية) المفروضة (في الأسنان) إذا أزيلت أو كسرت التابع (لاختلاف منافعها-: كيف) قضى هؤلاء بهذا التفاوت (ولم يعتبروا بـ)ـحال (الأصابع) التي عقلها سواء؟ فلم يقض في حقها باختلاف عقلها وديتها مع ثبوت اختلاف منافعها.

وهذا الأثر أخرجه مالك في الموطأ قال: " عن داود بن الحصين، عن أبي غطفان بن طريف المري؛ أنه أخبره: أن مروان بن الحكم بعثه إلى عبد الله بن عباس. يسأله ماذا في الضرس؟

فقال عبد الله بن عباس: فيه خمس من الإبل.

قال: فردني مروان إلى ابن عباس. فقال: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟

فقال ابن عباس: لو لم تعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء"[2].

هذا هو المثال السابع عشر في هذا الشأن.

---

(١) سنن أبي داود ٥/ ٤٤٤.   (٢) موطأ مالك ٥/ ١٢٦٤.

(و)المثال الثامن عشر في المساق نفسه هو ما (قال)ـه (ابن عباس في) شأن إنكاره (العول) وهو زيادة السهام مع نقص الأنصبة (من شاء) من الناس (باهلته) أن الحق معي في هذا الإنكار للعول، وعلى أنه باطل، ومعنى المباهلة: أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لعنة الله على الظالم منا.

وهذا الأثر عن ابن عباس أخرجه البيهقي في السنن الكبرى بلفظ: عن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: "دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا؟ إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا أبا عباس من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال: ولم؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها بعضا قال: والله ما أدرى كيف أصنع بكم، والله ما أدرى أيكم قدم الله ولا أيكم أخر. قال: وما أجد في هذا المال شيئا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص. ثم قال ابن عباس: وايم الله لو قدم من قدم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة. فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضته كاملة، ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة. فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله"[1].

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١٢/ ٥٦٩.

وأخرجه الحاكم في المستدرك كذلك.

هذا هو المثال الثامن عشر مما صار فيه الصحابة إلى العمل بما أداهم إليه اجتهادهم من رأي فقهي.

(و)المثال التاسع عشر من ذلك هو أنه (لما سمع) ابن عباس (نهيه -ﷺ- عن بيع الطعام قبل أن يقبض)ـه من اشتراه (قال) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (لا أحسب كل شيء) من الأشياء والسلع (إلا مثله) أي الطعام في هذا الحكم، فكل شيء لا يجوز بيعه قبل قبضه.

وهذا الأثر عن ابن عباس أخرجه البخاري عن طاوس يقول: سمعت ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يقول: أما الذي نهى عنه النبي ﷺ «فهو الطعام أن يباع حتى يقبض»، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شيء إلا مثله.

قال الحافظ: "ولمسلم من طريق معمر عن ابن طاوس عن أبيه وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام. وهذا من تفقه ابن عباس ومال ابن المنذر إلى اختصاص ذلك بالطعام واحتج باتفاقهم على أن من اشترى عبدا فأعتقه قبل قبضه أن عتقه جائز قال فالبيع كذلك وتعقب بالفارق وهو تشوف الشارع إلى العتق وقول طاوس في الباب قبله قلت لابن عباس كيف ذاك قال ذاك دراهم بدارهم والطعام مرجأ معناه أنه استفهم عن سبب هذا النهي فأجابه بن عباس بأنه إذا باعه المشتري قبل القبض وتأخر المبيع في يد البائع فكأنه باعه دراهم بدارهم ويبين ذلك ما وقع في رواية سفيان عن ابن طاوس عند مسلم قال طاوس قلت لابن عباس لم قال ألا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ أي فإذا اشترى طعاما بمائة دينار مثلا ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام لآخر بمائة وعشرين دينارا وقبضها والطعام في يد البائع فكأنه باع مائة دينار بمائة وعشرين دينارا وعلى هذا التفسير لا يختص النهي بالطعام

ولذلك قال بن عباس لا أحسب كل شيء إلا مثله ويؤيده حديث زيد بن ثابت نهى رسول الله ﷺ أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم أخرجه أبو داود وصححه بن حبان"[1].

وهذا كما ترى قياس من ابن عباس على المنهي عنه غيره، وإلحاق نظائره به من حيث كون الكل مبيعا.

وهذا هو المثال التاسع عشر في هذه السلسلة من أقوال الصحابة الفقهية المبنية على الاجتهاد والنظر الفقهي.

(و)المثال العشرون من ذلك هو ما (قال)ـه ابن عباس (في) شأن (المتطوع) بالصوم المتنفل به (إذا بدا) أي ظهر (له الإفطار: " إنه) من حيث التمادي في صومه وعدمه (كـ)ـالشخص (المتبرع) الذي أراد (التصدق بمال فتصدق ببعضه ثم) بعد ذلك (بدا له) أن يكتفي بذلك، ويقتصر على التصدق بذلك البعض.

وهذا الخبر أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء، أن ابن عباس «كان لا يرى به بأسا أن يفطر إنسان التطوع، ويضرب لذلك أمثالا، رجل طاف سبعا فقطع ولم يوفه فله ما احتسب، أو صلى ركعة ولم يصل أخرى قبلها فله ما احتسب، أو يذهب بمال يتصدق به، ويتصدق ببعضه، وأمسك بعضه».

وهذا الخبر الأصل فيه هو الرفع، وقد أخرجه النسائي بلفظ: عن عائشة، قالت: دخل علي رسول الله ﷺ يوما، فقال: «هل عندكم شيء؟»، فقلت: لا، قال: «فإني صائم»، ثم مر بي بعد ذلك اليوم وقد أهدي إلي حيس فخبأت له

---

(١) فتح الباري ٤/ ٣٤٩-٣٥٠.

منه، وكان يحب الحيس، قالت: يا رسول الله، إنه أهدي لنا حيس فخبأت لك منه. قال: «أدنيه أما إني قد أصبحت وأنا صائم فأكل منه»، ثم قال: «إنما مثل صوم المتطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة، فإن شاء أمضاها، وإن شاء حبسها».

هذا تمام المثال العشرين في هذه السلسلة.

(و)المثال الواحد والعشرون (من ذلك) أيضا (قول زيد) بن ثابت (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في) ما يفتي فيه من مسائل (الفرائض) والإرث (والحجب) حجب الورثة بعضهم لبعض، وهو يكون إما حجب إسقاط أو حجب شركة أو نقل (و)وكذلك ما يفتى به في شأن (ميراث الجد) إذا كان مع الإخوة على وجه الخصوص. فكل ذلك يمضي فيه على الاجتهاد الاجتهاد والرأي (و)من ثم يأتي في هذا الشأن بما يخالفه فيه غيره من الصحابة، فإنه (لما ورث زيد) هذا (ثلث ما بقي) للأبوين (في مسألة زوج وأبوين) وصورتها هي: أنه إذا هلك هالك وترك زوجا وأبا وأمّا بهذا قضى زيد في هذه المسألة النازلة فـ(ـقال) له (ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) مستنكرا قوله هذا: (أين وجدت في كتاب الله) نصيبا في الفرائض اسمه (ثلث ما بقي فقال) له (أقول برأيي) في ذلك الذي أداني اجتهادي إليه (وتقول) فيه (برأيك) الذي أداك اجتهادك إليه.

وهذا الخبر أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أنه أرسل إلى زيد بن ثابت "أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: إنما أقول برأيي وتقول برأيك".

هذا هو المثال الواحد العشرون في هذا الشأن.

وهكـذا كان الصحابـة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ يعملون بالقيـاس والرأي فيما ينزل بهم من نـوازل، ويلـم بهـم مـن وقائـع، فإنهـم كانـوا يجتهـدون رأيهـم فيلحقون الأشباه والنظائـر بعضهـا ببعـض، ويفتون بما ظهر لهم أنه ما قضى به ما وضعه الشـارع من العلامات والمناطات أدلة على أحكامه، وإن لم ترد في ذلك نصوص تدل على تلـك الأحـكام لأن تلـك العلامـات والمناطات هي أنفسـها أدلة شـرعية على مـا تفيـده من أحكام. ومـا تقدم من هذه الأمثلة قاض بهذا الذي ذكر على قطع وجـزم (فـ)ـلا سـبيل إلى إنكار ذلك إذ (هـذا) الذي ذكر من هـذه الأمثلة (وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر) ولا يقع تحت العد بالإضافة إلينا لكثرته ثبوتـه (مشـهور) مقطوع بحصولـه فالمصير إلى الاجتهاد بالقيـاس ونحوه فيما لم يرد في حكمه نص شرعي ثابت مما يمضي عليه الصحابة وغيرهم (وما من مفت) عرض له هذا الضرب من النوازل وهو ما لم يرد في حكمه نص شـرعي (إلا وقـد قـال) فيـه (بالـرأي) الـذي ظهـر لـه أنـه الراجـح فيه بنـاء على اجتهاده ونظره الفقهي.

هـذا هـو الأمـر الغالـب على أرباب الاجتهـاد في هذا الشـأن (و)أما (من لم يقـل) بـه مـن أهـل الفتوى ولـم ينقل عنه شـيء من ذلك (فـ)ـهو لـم يعرض عنه لأنـه ليس بحجـة عنده، وإنمـا لـم يصر إلى القول به (لأنه) قـد (أغناه غيره) من أهل الاجتهاد (عن الاجتهاد) في شـأنه (و)هو مع ذلك (لم يعترض عليهم في) الذي يذهبون إليه في ذلك من (الرأي) والعمل بالقياس (فانعقد إجماع قاطع) بذلـك (علـى جـواز القـول بالرأي و)العمل بـ(ـالظن) الذي يكـون عن اجتهاد ونظـر فقهـي، وذلـك فيمـا لـم يـرد فيه دليل نصـي مخصوص، وهـذا الذي تقدم نقله من الأمثلة الاجتهادية عن الصحابة دليل قاطع على ذلك.

و(وجه الاسـتدلال) بهذا الذي نقل عن الصحابة هو (أنه في هذه المسـائل

التي اختلفوا) في أحكامها (واجتهدوا فيها) أي في تحصيلها وإدراكها حاله -من حيث ما يدل عليها من دليل- حال محصور في ضربين (فـ)ـهو (لا يخلو إما أن يكون) قد ورد (فيها دليل قاطع لله تعالى) دال (على حكم معين) فيها، (أو لم يكن) قد ورد فيها ذلك الدليل القاطع؛ (فإن لم يكن) قد ورد فيها (و) مع ذلك (حكموا) فيها (بما ليس بـ)ـدليل نصي (قاطع فـ)ـإنه (قد ثبت) أنهم توسلوا إلى إثبات ما حكموا به فيها بـ(ـالاجتهاد) وإعمال النظر الفقهي المقام على القياس ونحوه. هذا إن لم يكن ورود هذا الدليل فيه ثابتا.

(و)أما (إن كان) هذا الدليل القاطع الدال على هذا الحكم موجودا ثابتا (فـ)ـإنه الذي يقضى به ويحكم؛ إذ (محال) إخفاؤه وكتمه وعدم علم هؤلاء الصحابة به (إذ كان يجب على من عرف الدليل) الشرعي (القاطع أن لا يكتمه) ويخفيه عن الناس، وعن نشره بينهم. لأنه حجة على الخلق أجمعين (و)هذا العارف به المطلع عليه (لو أظهره) مصرحا به (وكان قاطعا) يفيد العلم (لما خالفه أحد) من المسلمين (ولو خالفه) أحد منهم (لوجب تفسيقه) أي الحكم عليه بأنه فاسق (وتأثيمه) أي الحكم عليه بأنه آثم (و)لوجب كذلك (نسبته إلى البدعة) في الدين إذ قدم فيه رأيه على هذا الدليل الشرعي (و)إلى (الضلالة) في سبيله ومنهجه إذ انحرف عن سبيل المؤمنين الذي معلمته اتباع ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى (ولوجب منعه من الفتوى) وصرفه عنها (ومنع العامة) من اتباعه في أقواله وآرائه الفقهية وغيرها (و)من (تقليده) فيها.

(هذا) كله يتحتم إنجازه في حقه وهو في حقيقة الأمر (أقل ما يجب فيه) يعني في حقه ويلزم فيه (إن لم) يقل إنه (يجب قتله) لظهور ردته (و)هو ما (قال به قوم. وإن كنا) نحن لا نعتقد هذا الأمر و(لا نراه) فلا يصح عندنا قتل من هذا حاله، وإنما نرى الاكتفاء في حقه بما ذكر من قبل.

(وعلى) وجه (الجملة) القول الذي ينبغي سوقه في هذا الشأن هو أنه ما صار الصحابة إلى الاجتهاد في هذه المسائل وبذلهم الجهد في استنباط أحكامها بالقياس ونحوه إلا لأنه لا يوجد دليل نصي مخصوص وارد بحكم من هذه الأحكام ونحوها مما ورد فيه اجتهاد الصحابة، وهذا أمر يجب القطع به (فلو كان) قد ورد (فيها دليل قاطع لكان المخالف) له العالم به (فاسقا) لا تقبل شهادته بله فتواه وما يقضي به (وكان المحَق) -بفتح الحاء- أي المغلوب عن قول الحق (بـ)ـسبب حصول (السكوت) منه (عن) هذه (المخالفة) لهذا الدليل الشرعي وترك العمل به، وبسبب ترك نهي المخالف عن مخالفته هذه، (و)بسبب (ترك دعوته إلى الحق) المبين وهو ما في هذا الدليل الشرعي الثابت، وبسبب كتمه العلم (فاسقا) كذلك لسكوته عن الحق وقبوله مخالفة النص الشرعي المقطوع بثبوته، وإذا حصل هذا في شأن هذه المسائل والأحكام (فـ)ـإنه قد (يعم الفسق) وغائلته (جميع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) في مواقع وردت النصوص الشرعية فيها لعلمهم برأيهم ونظرهم، وما أداهم إليه اجتهادهم (بل يعم) هذا الفسق ويشمل (العباد) المجتهدين وأرباب النظر الفقهي (جميعهم) إذ ما من أحد منهم إلا وقد تمسك بأحكام أفضى إليها اجتهاده، وقد يكون متوسلا إلى ذلك بالقياس، أو بغيره من ضروب الاجتهاد، وإنما قلنا بسريان غائلة الفسق إلى جميع النظار في الفقه والمجتهدين بهذا الاعتبار لأن الأدلة الشرعية منكشفة لهم فأمرها بيّن غير خاف على أهل هذا الشأن (و)حفظها مقطوع به اعتقادا فـ(ـليس هذا) الأمر (كـ)ـأمر الأحكام (العقليات) التي تدرك من جهة العقل (فإن أدلتها) قد تكون (غامضة) فتخفى عن الأنظار وبذلك فإنه (قد لا يدركها بعض الخلق) لجهله بهوياتها ودلالتها، بل بذواتها، (فـ)ـإن خالفها (فـ)ـإنه بذلك (لا يكون معاندا) لها وإنما يكون منه ذلك لجهله بها.

(أما) الدليل (القاطع الشرعي فـ)ـإنه (ليس كذلك إذ) هو (نص ظاهر) يدرك بأدنى التفات إليه لا خفاء به ولا غموض، وما كان هكذا فإنه لا نزاع في العمل به لقوته (و)من ثم (قال أهل الظاهر) لما عرفوا به من الجمود على ظواهر الألفاظ: (إنما يحكم بنص منطوق به) يعني بمنطوق نص وهو ما دل عليه النص بظاهره، (أو بدليل ظاهر في ما) أي في معنى (ليس منطوقا به) وإنما يعمل بذلك لأنه (لا يحتمل التأويل) الذي قد يخرجه عن ظاهره، وهذا الضرب من الدليل قد يمثل له بنصوص من القرن (كقوله تعالى: " وورثه أبواه فلأمه الثلث" فمعقول هذا) القول الإلهي المعلوم من جهة اللزوم (أن لأبيه الثلثين) لأن ذلك مقتضى كونهما وارثي موروثهما على انحصار لذلك فيهما وتخصيصهما به، (وقوله تعالى: " فاسعوا إلى ذكر الله" فمعقوله) المدرك من جهة اللزوم العقلي (تحريم التجارة والجلوس في البيت) وقت النداء لصلاة الجمعة، (وقوله تعالى: " ولا يظلمون فتيلا") -والفتيل هنا- كناية عن القليل، وهو في اللغة ما تفتله بين أصابعك من خيط أو وسخ، ويضرب به المثل في الشيء الحقير.

وهو هنا منصوب عن النيابة عن المفعول المطلق، فمقتضاه أن ظلم ما فوق الفتيل لا يقع من رب العالمين لعباده ومثله قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فإذا كان العامل لمثقال الذرة من الخير والشر يراه، فإن العامل لما فوق ذلك رؤيته له أولى وأحرى. (و)كذلك قوله تعالى ((فلا تقل لهما أف)) فإنه يقتضي أن ما فوق (أف)-كالضرب-أولى بهذا الحكم -التحريم-منه.

هذا الدليل الظاهر كونه مفيدا للحكم فيما ليس منطوقا على هذا الوجه هو وحده الذي يقبله الظاهرية دليلا مفيدا لما ليس منطوقا (فلم يرخصوا في) إثبات (الحكم في) الشيء المسكوت عنه إلا في) ما دل عليه (هذا الجنس)

من الأدلة، (و)ما دل عليه هذا الجنس من المعاني والأحكام أمر منكشف يدرك بأدنى التفات إليه إذ (لا يخفى) درك (هذا على عامي) جاهل بقواعد النظر الفقهي والاجتهاد (فكيف خفي على الصحابة رَضِوَاللَّهُعَنْهُ مع جلالة) أي عظم (قدرهم) ومنزلتهم في العلم والدين، واستتر عنهم (حتى) إنه قد (نشأ الخلاف بينهم في) أحكام (المسائل) التي اختلفوا فيها، وقد تقدم ذكر بعض منها.

هذا ما ساقه المصنف من دليل في إثبات مضى الصحابة في بنائهم للأحكام الفقهية على مسلك الرأي والاجتهاد بالقياس ونحوه، و(هذا) كله إنما هو (تمهيد) لهذا (الدليل) وبسط له وكشف الغطاء عنه.

إلا أن هذا الذي ذكره المصنف في حق الظاهرية من أنهم يقولون بمفاهيم هذه الآيات المذكورة فيه نظر، إذ صرح ابن حزم بخلاف هذا، فقد ذكر في الإحكام ما يلي:

أ- " كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها ولا تعطيك حكما في غيرها لا أن ما عداها موافق لها ولا أنه مخالف لها لكن كل ما عداها موقوف على دليله"[1].

ب-" أما قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول ﴿أُفٍّ﴾ فقط.

(١) الإحكام (٧/ ٢).

ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان لا بالنهي عن قول ﴿أُفٍّ﴾ وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبهما أو تبرم عليهما أو منعهما رفده في أي شيء كان من غير الحرام فلم يحسن إليهما ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة

ولو كان النهي عن قول ﴿أُفٍّ﴾ مغنيا عما سواه من وجوه الأذى لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها مع النهي عن قول ﴿أُفٍّ﴾ النهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه.

وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنى غير سائر ألفاظها (...).

قال أبو محمد ومن البرهان الضروري على أن نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه ليس نهيا عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأف أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله فقال الشاهد إن زيدا يعني القاتل أو القاذف أو الضارب قال لعمرو يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف لكان بإجماع منا ومنهم كاذبا آفكا شاهد زور مفتريا مردود الشهادة فكيف يريد هؤلاء القوم بنا أن نحكم بما يقرون أنه كذب؟ فكيف يستجيزون أن ينسبوا

إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول إن نهي الله عَزَّوَجَلَّ عن قول للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف فالذي لا شك فيه عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك فبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول ليس نهيا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف وأنه إنما هو نهي عن قول (أف) فقط"[1].

ج- "وأما الآية التي فيها ذكر الدينار والقنطار في ائتمان أهل الكتاب فقد أخبرنا تعالى أنهم يقولون أو من قال منهم ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ ففي هذا استجازة أهل الكتاب لخون أماناتنا قلت أو كثرت وقد علمنا بضرورة العقل والمشاهدة وعلم الناس قبل نزول هذه الآية المذكورة أن في أهل الكتاب وفي المسلمين أوفياء يفون بالقليل والكثير وغدرة يغدرون بالقليل والكثير لأن هذا من صفات الناس وإن في الناس من يفي بالقليل تصنعا ويخون الكثير رغبة وأن فيهم من يغدر بالقليل خسة نفس واستهانة ويفي بالكثير مخافة الشهرة أو انقطاع رزقه إن كان لا يعيش في مكسبة إلا بائتمان الناس إياه وهذا كله موجود مشاهد معلوم بالحس"[2].

وعلى كل فإن هذا الذي أورده المصنف هو دليل كون الصحابة ينصرفون إلى العمل بالرأي والاجتهاد في مواضعه (و)لكن كمال هذا الدليل و(تمامه) إنما يكون (بدفع الاعتراضات) عن هذا الدليل وصحته، فلنصر إلى إيراد هذا الدفع قائلين في ذلك:

---

(١) الإحكام (٧/ ٥٧ وما بعدها).   (٢) الإحكام (٧/ ٦٠).

عيون الأدلة التي وقع بها الاعتراض على هذا المسلك ـ القياس والرأي ـ

هذه الأدلة يعتصم بها الخصم في إثبات فساد هذا المسلك والاعتراض على شرعيته.

(و)في هذا السبيل (قد يعترض الخصم عليه) وينكر حجيته الشرعية بأمور:

الأول منها أنه (تارة) يعترض عليه وينكر حجيته (بإنكار كون الإجماع حجة و)هذا القول (هو قول) إبراهيم بن سيار (النظام) المعتزلي وقد تقدم الرد عليه وتفنيد قوله هذا في مجرى الكلام عليه في باب الإجماع، وأما كون الإجماع حجة فإنا (قد فرغنا من إثباته) بما يقضي على قطع بأنه كذلك.

(و)الثاني منها أنه (تارة) يعترض عليه وينكر حجيته (بإنكار) حصول (تمام الإجماع) وكماله (في) العمل بـ(ـالقياس) واعتباره حجة، وذلك أمر مدرك (من حيث إن ما ذكرناه) من هذه الأمثلة ليس منقولا عنهم كلهم أجمعين، وإنما هو (منقول عن بعضهم) فقط (وليس) منقولا (عن الباقي) ممن لم ينقل عنه شيء من هذه الآثار (إلا) حصول (السكوت) ممن سكت منهم (وقد روى) الرواة و(نقلوا عن بعضهم إنكار) القول بالرأي في أمور الدين.

(و)الثالث منها أنه يعترض عليه وينكر حجيته بأن سكوت الصحابي في هذا الشأن لم يكن عن رضى وموافقة، وفي هذا الاعتراض (يسلمون) حصول (السكوت) من الصحابة عن ذلك ووقوعه منهم (لكن)ـهم (حملوه على) اختيار (المجاملة) لهؤلاء المفتين بهذه الأقوال المبنية على الرأي والقياس (في ترك الاعتراض) عليهم (لا على الموافقة) لهم (في) ما يقولون به من (الرأي) في ذلك.

والرابع منها هو أن أرباب هذا الاعتراض والإنكار (تارة يقرون بـ)ـثبوت (الإجماع) في ذلك (ولا يكترثون) أي يهتمون (بتفسيق الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) بهذا الذي يأتون به من ذلك.

والخامس أنهم (تارة) أخرى (يردون) قول الصحابة الفقهي في ذلك و(رأيهم) فيه (إلى) أنه مستفاد من (العمومات) التي دلت عليها الألفاظ العامة الواردة شرعا في ذلك (و)إلى (مقتضى الألفاظ) الدالة عليه والقاضية به (و)إلى (تحقيق مناط الحكم) ومتعلقه الشرعي، وهو اجتهاد عام (دون) المصير في ذلك إلى إعمال (القياس) والحكم بموجبه.

(فهذه) كما ترى (مدارك) ومستندات (اعتراضاتهم) على هذا المسلك في بناء الأحكام والقول بما أدى إليه من حكم (و)هذه المدارك (هي) مدارك (خمسة) وإضافة المدارك -وهي هنا الأدلة إلى الاعتراضات- من باب من باب إضافة الدليل إلى المدلول؛ يعني المستندات الدالة على اعتراضاتهم.

وإذ قد نجز بيان ما استندت إليه هذه الاعتراضات على وجه الجملة فليصر إلى تفصيل القول في ذلك موردين هذه الاعتراضات وما بنيت عليه، وإلى سوق الجواب عن ذلك كله ورده قائلين:

(الاعتراض الأول) اعتراض إبراهيم بن سيار النظام، فـ(ـقد قال الجاحظ) عمرو بن بحر أبو عثمان -(حكاية عن النظام) هذا- في كتاب "الفتيا": (إن الصحابة) لم يلزموا العمل بما كلفوا به فـ(ـلو) أنهم (لزموا العمل بما أمروا) به ووقفوا عند حدوده (ولم يتكلفوا) القول وبناء الأحكام في (ما) أي الذي من الأحكام قد (كُفُو) -مبنيا للمجهول- أي كفاهم الشارع (القول فيه) وأغناهم عن الذي صاروا إليه فيه (من إعمال الرأي و) والأخذ بموجب (القياس) ومقتضاه فيه (لم يقع بينهم التهارج) التقاتل والفتنة (ولم يسفكوا الدماء)

دماءهم حين شجر بينهم ما شجر (لكن لما عدلوا) وانحرفوا (عما كلفوا) به من الاكتفاء بما وردت به النصوص، ودلت عليه ظواهرها (وتجبروا وتآمروا) على الخوض في هذا الذي كفوا القول فيه (وتكلفوا القول) في دين الله (بالرأي) والقياس (جعلوا الخلاف) في أمور الدين (طريقا) مسنونا متبعا (فتورطوا) أي وقعوا في الورطة (فيما كان بينهم من القتل) قتل بعضهم لبعض (والقتال) الذي وقع بينهم.

(و)في هذا السنن الذي مضى عليه النظام في هذا الشأن هو (كذلك) ما مضى عليه (الرافضة بأسرهم) أي جميعهم إذ (زعموا أن السلف) من الصحابة (بأسرهم) يعني إلا آحادا منهم (تآمروا) اجتمعوا على خلاف الحق (وغصبوا الحق أهله) وهم أهل البيت (وعدلوا) وانحرفوا (عن طاعة الإمام المعصوم) المحفوظ من المعاصي والذنوب (المحيط علمه) وإدراكه (بجميع النصوص) الشرعية (المحيطة بالأحكام) الشرعية كلها، (إلى يوم القيامة) وهذا الإمام هو علي، ولكنهم تركوا كل ذلك وأعرضوا عنه (فتورطوا فيما شجر) اختلط والتبس (بينهم من الخلاف، والنزاع المفضي إلى ما حصل من القتال بينهم.

هذا ما ساقه هؤلاء اعتراضا على هذا الذي عليه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في شأن العمل بالقياس ونحوه والمصير إلى ما يكون عن ذلك من حكم مرجَّح عندهم.

(وهذا) الاعتراض في حقيقة الأمر (اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على) القول بـ(ـالرأي) وإجماعهم عليه (ففسّق) أي حكم بفسق هؤلاء الأفاضل (وضل بنسبتهم إلى الضلال) ورميهم به.

أما ما (يدل على فساد قوله) هذا فهو (ما دل) من الأدلة (على أن الأمة لا تجتمع) ولا تتفق كلها (على الخطإ) والضلال وتلك الأدلة

أدلة قطعية (و)كذلك (ما دل على علو منصب الصحابة) وسمو منزلتهم (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من) -بيانية لـ"ما دل"- أي ما دل على ذلك (من ثناء) الله تعالى في (القرآن) الكريم (و)من ثناء الرسول في (الأخبار) والأحاديث (عليهم). وكل ذلك يذكر في سيرهم العامة والخاصة (كما يذكر في كتاب الإمامة) العظمى.

قال الرازي: " بعض الناس ذكروا أنواعا من المطاعن في الأئمة الثلاثة، والقانون المعتبر في هذا الباب أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهي محتملة، والمحتمل لا يعارض المعلوم، لا سيما وقد تأكد ذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ"(1).

(وكيف يعتقد العاقل) بل من له مسكة عقل (القدح فيمن أثنى الله تعالى ورسوله بقول) شخص (مبتدع) منحرف عن سبيل الحق (مثل النظام) ومن نحا نحوه في ضلالته وسوء حاله العقدي الذي تواتر عنه.

قال الشهرستاني في الملل والنحل: " الحادية عشرة [يعني من المسائل التي انفرد بها عن المعتزلة]: ميله إلى الرفض، ووقيعته في كبار الصحابة، قال: أولا: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد نص النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مواضع، وأظهره إظهارا لم يشتبه على الجماعة، إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية في سؤاله الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ حين قال: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟ قال: نعم، قال عمر فلم نعطى الدنية في ديننا؟ قال: هذا شك وتردد في الدين، ووجدان حرج في النفس مما قضى

(1) شرح معالم أصول الدين، الرازي، ص: ٦٥٢.

وحكم. وزاد في الفرية فقال: إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرقوا دارها بمن فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين. وقال: تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة، وإبداعه التراويح، ونهيه عن متعة الحج، ومصادرته العمال، كل ذلك أحداث.

ثم وقع في أمير المؤمنين عثمان وذكر أحداثه، من رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ونفيه أبا ذر إلى الربذة، وهو صديق رسول الله، وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة وهو من أفسد الناس، ومعاوية الشام، وعبد الله بن عامر البصرة، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته، وهم أفسدوا عليه أمره، وضربه عبد الله بن مسعود على إحضار المصحف، وعلى القول الذي شاقه به، كل ذلك أحداثه.

ثم زاد على خزيه ذلك فأن عاب عليا وعبد الله بن مسعود لقولهما: أقول فيها برأيي. وكذب ابن مسعود في روايته: "السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه" وفي روايته انشقاق القمر، وفي تشبيهه الجن بالزط. وقد أنكر الجن رأسا، إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين"(١).

قال الرازي: "وقد بالغ إبراهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا أما مجملا فإنه روي من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتي تفصيلها وقال النظام رأينا بعض الصحابة يقدح في البعض وذلك يقتضي توجه القدح إما في القادح إن كان كاذبا وإما في المقدوح فيه إن كان القادح صادقا.

---

(١) الملل والنحل (١/ ٥٧).

بيان المقام الأول من وجوه:

أ- قال عمران بن الحصين والله لو أردت لحدثت عن رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يومين متتابعين فإني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون وأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم.

ب- عن حذيفة أنه يحلف لعثمان بن عفان على أشياء بالله أنه ما قالها وقد سمعناه قالها فقلنا له فيه فقال إني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله.

ج- بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلغه أن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يروي أن الميت ليعذب ببكاء أهله قال ذهل أبو عبد الرحمن إنما مر النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بيهودي يبكي على ميت فقال إنه ليبكي عليه وإنه ليعذب.

د- ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال في الضب كل لا آكله ولا أحله ولا أحرمه فقال زيد الأصم قلت لابن عباس إن ناسا يقولون أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال في الضب كل لا آكله ولا أحله ولا أحرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله النبي محللا ولا محرما.

هـ- عن ابن عمر أن النبي ﷺ وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال إنهم الآن يسمعون ما أقول فذكروه لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فقالت لا بل قال إنهم ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق قال النظام وهذا هو التكذيب.

و- لما روت فاطمة بنت قيس أن زوجي طلقني ثلاثا ولم يجعل لي رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت وقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا يا فاطمة قد قتلت الناس ومعلوم أنها كانت من المهاجرات مع أنها عند عمر وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كاذبة.

ز- أراد وأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضرب أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في خبر الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري.

ح- كان على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستحلف الرواة فلو كانوا غير متهمين لما استحلفهم فإن عليا أعلم بهم منا.

ط- حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث أبن أخ له إلى الكوفة وقال سل علي بن أبي طالب عن الحديث الذي رواه عنه أهل الكوفة في البصرة فإن كان حقا فخبرنا عنه فأتى الكوفة فلقى الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فأخبره الخبر فقال له الحسن أرجع إلى عمك وقل له قال أمير المؤمنين يعني أباه إذا حدثتكم عن رسول الله فإني لن أكذب على الله ولا على رسوله وإذا حدثتكم برأيي فإنما أنا رجل محارب ويروي عنه هذا المعنى بروايات قال عمرو بن عبيد الله وهاشم الأوقص يرى أن قوله أمرت أن أقاتل الناس أو القاسطين أو المارقين من ذلك وقوله في ذي الثدية ما كذبت ولا كذبت فإنما ربما كان الشيء عنده حقا فيقول إن الرسول أمرني به لأن الرسول كان آمرا بكل حق.

ي- ورويتم هو عن أبي سعيد الخدري وجابر وأنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قال وذكر سنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم يروي أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال لأبي مسعود إنك تفتي الناس، قال أجل وأخبرهم أن الأخير شر قال فأخبرني ما سمعت منه قال سمعته يقول لا يأتي على الناس مائة سنة وعلى الأرض عين تطرف فقال علي أخطأت وأخطأ في أول فتواك إنما قال ذلك لمن حضره يومئذ وهل الرجاء الا بعد مائة.

يا- أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الشمس والقمر نوران مكوران في النار يوم القيامة قال الحسن ما ذنبهما قال أبو هريرة أحدثك عن رسول الله ﷺ وهذا من الحسن رد على أبي هريرة. يب- قال علي

لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قصة الجنين إن كان هذا جهد رأيهم فقد قصروا وإن كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا من علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حكم بجواز اللبس.

يج- أبو الأشعث قال كنا في غزاة وعلينا معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فأصبنا ذهبا وفضة فأمر معاوية رجلا ببيعها للناس في أعطياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فنهاهم فردوها فأتى الرجل معاوية فشكا إليه فقام معاوية خطيبا فقال ما بال رجال يحدثون عن رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه فقام عبادة واعاد القصة ثم قال والله لنحدثن عن رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وإن كره معاوية أو قال وأن رغم ما أبالي أن لا أصحبه

في جنده ليلة سوداء فهذا يدل إما على كذب عبادة أو كذب معاوية ولو كذبنا معاوية لكذبنا وسلم أصحاب صفين كالمغيرة عنه وغيره وعلى أن معاوية لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان على الناس.

يد- إن أبا موسى قام على منبر الكوفة لما بلغه أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أقبل يريد البصرة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أهل الكوفة والله ما أعلم واليا أحرص على صلاح الرعية مني والله لقد منعتكم حقا كان لكم بيمين كاذبة فأستغفر الله منها وهذا إقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة.

يه- روى أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يوم السقيفة أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال الأئمة من قريش ثم رويتم أشياء ثلاثة تناقضه أحدها قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في آخر حياته لو كان سالم حيا لما تخالجني فيه شك وسالم مولى أمرأة من الأنصار وهي حازت ميراثه وثانيها أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال اسمع وأطع ولو كان عبد حبشيا وثالثها قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد

يو- لما روى أبو هريرة أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال إن المرأة والكلب والحمار يقطعن الصلاة مشت عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا في خف واحدة وقالت لأخشن أبا هريرة فإني ربما رأيت الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة.

يز- روى أبو هريرة أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال إن الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا فقالت أنجاس موتاكم.

يح- عن ابراهيم أن عليا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بلغه أن أبا هريرة يبتدئ بميامينه في الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسيره وقال لأخالفن أبا هريرة.

يط- إن أصحاب عبد الله لما بلغهم خبر أبي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا قالوا إن أبا هريرة مكثار فكيف نصنع بالمهراس.

ك- لما قال أبو هريرة حدثني خليلي قال له علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ متى كان خليلك وقال عمرو بن عبيد الله كأنه ما سمع قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا.

كا- لما روى أبو هريرة من أصبح جنبا فلا صوم له أرسل مروان في ذلك إلى عائشة وحفصة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا فقالتا كان النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب إلى أبي هريرة فأخبره بذلك فقال أبو هريرة أخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام والاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها أنه استشهد ميتا وثانيها أنه لو لم يكن متهما فيه لما سألوا غيره وثالثها أن عائشة وحفصة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا كذبتاه.

كب- ولما روى أبو سعيد الخدري خبر الربا قال ابن عباس نحن أعلم

بهذا وفينا نزلت آية الربا فقال الخدري أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول لي ما تقول والله لا يظلني وإياك سقف بيت وهذا تكاذب بين ابن عباس وأبي سعيد.

كج- لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يتحدثون عن أبي موسى عن النبي ﷺ فكتب إليه فقال أبو موسى لا أعرف منها حديثا.

كد- روى أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان إذا ولي أصحاب رسول الله ﷺ الأعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع أقلوا الحديث عن رسول الله ﷺ قال النظام فلولا التهمة لما جاز المنع من العلم.

كه- رووا عن سهل بن أبي خيثمة في القسامة ثم إن عبد الرحمن بن عبيد قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وإنما كان رسول الله ﷺ كتب إلى أهل خيبر إن قتيلا وجد في أو ديتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه فواده رسول الله من عنده وقال محمد بن اسحاق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن حديث سهل ليس كما حدث.

كو- قال أصحاب الشعبي إنك لا ترى طلاق المكره قال أنتم تكذبون علي وأنا حي فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات.

كز- قال ابن أبي ملكية ألا تعجب حدثني عروة عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت أهللت بعمرة وقال القاسم إنها قالت بحجة.

كح- قال صدقة بن يسار سمعت أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال في الذي يسافر وحده وفي الاثنين شيطان وشيطانان إن فلقيت القاسم بن محمد فسألته فقال كان النبي ﷺ يبعث البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما فهذا من القاسم تكذيب بهذا الخبر.

كط- كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كأنه من ولد يعقوب.

ل- ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا الحجر الأسود من الجنة وكان أشد بياضا من الثلج حتي سودته خطايا أهل الشرك فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو من بعض الأودية قال النظام لو كان كفر أهل الجاهلية يسود الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيضه ولأن الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها بخلاف سائر الأحجار ليحصل التميز ولأنه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لأنه من الوقائع العجيبة كالطير الأبابيل.

لا- روى أبو سعيد الخدري أنه لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت وعنده رافع ابن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال أبو سعيد لو شاء هذان لعرفاك إلا ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق.

لب- عطاء بن أبي رباح قيل له روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال سبق الكتاب الخفين قال كذب أنا رأيت ابن عباس يمسح على الخفين.

لج- قال أيوب لسعيد بن جبير إن جابر بن زيد يقول إذا زوج السيد العبد فالطلاق بيد السيد قال كذب جابر.

لد- قال عروة لابن عباس أضللت الناس يا بن عباس قال وما ذاك يا عروة قال تأمرنا بالعمرة في هذه الأيام وليست فيها عمرة قال أفلا تسأل أمك عن هذا فإنها قد شهدته قال عروة فإن أبا بكر وعمر كانا لا يفعلانه قال هذا الذي أضلكم أحدثكم عن رسول الله ﷺ وتحدثونني فيه عن أبي بكر وعمر فقال

عروة أبو بكر وعمر كانا أتبع لسنة رسول الله ﷺ وأعلم بها منك. وهذا تكذيب من عروة لابن عباس.

له- رويتم عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال أي سماء تضلني! وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي ثم رويتم أنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. قال النظام وهذان الأثران متناقضان. ثم رويتم أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر قال النظام فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر فلم خالفه في سائر المسائل فإنه قد خالفه في الجد وفي أهل الردة وقسمة الغنائم.

ثم إن النظام قدح في ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خاصة من وجوه:

أ- زعم أنه رأى القمر انشق وهذا كذب ظاهر لأن الله تعالى ما شق القمر له وحده وإنما يشقه آية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد

ب- أنكر ابن مسعود كون المعوذتين من القرآن فكأنه ما شاهد قراءة الرسول ﷺ لهما ولم يهتد إلى ما فيهما من فصاحة المعجزة أو لم يصدق جماعة الأمة في كونهما من القرآن فإن كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فأولى أن لا تكون حجة علينا فنحن معذورون في أن لا نقبل قولهم.

ج- اختار المسلمون قراءة زيد وهو خالف الكل ولم يقرأ بها.

د- لما صلى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمنى أربعا عابه فقيل له فيه فقال الخلاف شر والفرقة شر ثم إنه عمل بالفرقة في أمور كثيرة.

هـ- وما زال يقدح القول في عثمان ويسر القول فيه منذ اختار قراءة زيد ورأى أناسا من الزط فقال هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن ثم قال علقمة

قلت لابن مسعود أكنت مع النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ليلة الجن فقال ما شهدها منا أحد.

ز- سأله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن شيء من الصرف فقال لا بأس به فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لكني أكرهه فقال قد كرهته إذ كرهته فرجع عن قول إلى قول بغير دليل قال النظام فقد ثبت قدح بعضهم في البعض فإن صدق القادح فقد توجه العيب وإن كذب فكذلك».

ثم قال: «والجواب اعلم أن اعتماد أصحابنا في هذا الباب على حجة واحدة وهي أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم من المطاعن وإذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم وأما هذه المطاعن التي ذكرتموها فمروية رسول بالآحاد فإن فسدت رواية الآحاد فسدت هذه المطاعن وإن صحت فسدت هذه المطاعن أيضا فعلى كل التقديرات هذه المطاعن مدفوعة فيبقى الأصل الذي ذكرناه سليما».

هذه هي صورة هذا الاعتراض الأول وما أجيب به عنه.

(الاعتراض الثاني) هو (قولهم) أي قول هؤلاء المنكرين للقياس وبناء الحكم الفقهي على الرأي: إنه (لا يصح) حصول (الرأي والقياس) والمصير إليه (إلا من بعضهم) أي الصحابة فقط (وكذلك السكوت) عن إتيانه والعمل به فإنه (لا يصح) وروده (إلا من بعضهم) أيضا (فإن فيهم من لم يخض في القياس) والذهاب إلى العمل بما يكون عنه من رأي (وفيهم) كذلك (من لم يسكت عن الاعتراض) على العمل بالقياس والأخذ به.

(قال النظام فيما حكاه الجاحظ عنه: إنه لم يخض في) العمل بـ(ـالقياس) والأخذ به (إلا نفر) جمع (يسير) أي قليل (من قدمائهم كأبي بكر وعمر

وعثمان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل، ونفر يسير من أحداثهم) يعني صغارهم (كابن مسعود، وابن عباس وابن الزبير ثم) بعد إيراده هذا الكلام (شرع في ثلب) أي ذم هؤلاء (العبادلة) ومعهم عبد الله بن عمر (وقال) في ذلك: (كأنهم كانوا أعرف) وأعلم (بأحوال النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من آبائهم و) بعد ذلك (أنسى على العباس) بن عبد المطلب (والزبير) بن العوام (إذ تركا القول بالرأي) في أمور الدين (ولم يشرعا) -بضم الياء- من شرع -مثقلا- يعني لم يضعا شريعة متبعة (فيه) يسلكها من بعدهم.

وقد نقل مضمون هذا القول الرازي أيضا فقال: "قال النظام: الصحابة ما أجمعوا على القياس بل القائل به قوم معدودون وهم عمر وعثمان وعلى وابن مسعود وأبى وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وأبو موسى وأناس قليل من أصاغر الصحابة والباقون ما كانوا عاملين به ولكن لما كان فيهم عمر وعثمان وعلى وهؤلاء لهم سلطان ومعهم الرغبة والرهبة شاع ذلك في الدهماء وانقادت لهم العوام فجاز للباقين السكوت على التقية لأنهم قد علموا أن إنكارهم غير مقبول قال والذي يدل عليه أنه قال في الفتيا عبد الله بن عباس والعباس أكبر منه ولم يقل في الفتيا شيئا من غير عجز ولا عي ولا غيبة عن شيء شهده أبنه وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير أعظم منه ولم يقل فيه شيئا وكان أبو عبيدة ومعاذ بن جبل بالشام فقال معاذ ولم يقل أبو عبيدة مع أن أبا عبيدة أعظم منه فإنه قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أبو عبيدة أمين هذه الأمة وكيف يقال كان الخوف زائلا وابن عباس قال هبته وكان الله مهيبا وأيضا فإن الرجل العظيم إذا أختار مذهبا فلو أن غيره أبطل ذلك المذهب عليه فإنه يشق عليه غاية المشقة ويصير ذلك سببا للعداوة الشديدة"[1].

(١) المحصول ٢/ ٢٧٦.

وما به الرد على هذا القول هو أنه قول صادر من مبتدع لم يفقه حال هذا الأصل، ولم يعلم مستنده. هذا ما يتعلق بقول الجاحظ ومن وافقه في هذه المسألة.

(وقال) الطائفة (الداودية) وهي المنسوبة لداود بن علي الظاهري والملقبة بالظاهرية: أما نحن فإننا (لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار) القول بـ(ـالرأي) في الدين (و)عن (التخطئة) أي الحكم بالخطإ في حقه والقضاء بمخالفة الصواب (فيه) بل صرح الصحابة كلهم بإنكاره وتخطئة من قال به، وهذا منقول عنهم بطرق صحيحة (إذ قال أبو بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-) في شأن معنى آية سئل عنه -قيل هي "وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم": (أي سماء تظلني وأي أرض تقلني) -بضم التاء- أي تحملني (إذا قلت في) تفسير (كتاب الله تعالى برأيي) وفي رواية بغير علم وفي رواية بغير ما أراد. وهذا الخبر أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في فضائله، وهو منقطع لأن ابن إبراهيم التيمي راويه من صغار التابعين، وهو من تلاميذ ابن مسعود ولم يدرك أبا بكر ولعله أخذه من ابن عباس أو من ابن مسعود لأنه تتلمذ عليهما. وقد ذكر البغوي هذا الخبر في شرح السنة بدون سند.

وذكر الحافظ في الفتح أن عبد بن حميد رواه من طريقين.

هذا هو المثال الأول في أن الصحابة ينكرون القول بالرأي والقياس.

(و)المثال الثاني هو ما (قال)ـه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في شأن معنى الكلالة لما سئل عنه، وما قاله في ذلك هو (أقول في الكلالة برأيي) وما ظهر لي أنه المعنى المراد بها (فإن يكن) قولي هذا (خطأ فمني ومن الشيطان) وهذا الخبر أخرجه البيهقي في كتاب المدخل، والطبري في تفسيره.

(و)المثال الثالث ما (قال)ـه (علي لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قصة الجنين) الذي أسقطته المرأة التي دعاها عمر للحضور عنده، وهو قوله: (إن اجتهدوا) فانتهى بهم اجتهادهم إلى هذا الذي ذكروه (فقد أخطئوا) في رأيهم هذا (وإن لم يجتهدوا) في ذلك، وإنما تكلموا بلا نظر فقهي في ذلك ولا اجتهاد (فقد غشوا) وما قالوا حقا.

هذا الخبر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في باب من أفزعه السلطان: "عن الحسن قال: أرسل عمر بن الخطاب إلى امرأة مغيبة كان يدخل عليها، فأنكر ذلك، فأرسل إليها، فقيل لها: أجيبي عمر، فقالت: يا ويلها ما لها، ولعمر قال: فبينا هي في الطريق فزعت فضربها الطلق فدخلت دارا، فألقت ولدها، فصاح الصبي صيحتين، ثم مات، فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ فأشار عليه بعضهم، أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب قال: وصمت علي فأقبل عليه، فقال: ما تقول؟ قال: إن كانوا قالوا: برأيهم فقد أخطأ رأيهم، وإن كانوا قالوا: في هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن ديته عليك فإنك أنت أفزعتها، وألقت ولدها في سببك قال: فأمر عليا أن يقسم عقله على قريش، يعني يأخذ عقله من قريش لأنه خطأ"(١).

(و)المثال الرابع ما (قالت)ـه (عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) وهو قولها -لما وقع زيد بن أرقم الخزرجي الأنصاري في بيع العينة-: (أخبروا زيد بن أرقم أنه) بهذا الذي فعله من هذا البيع (قد أبطل) أجر (جهاده مع رسول الله -ﷺ- إن لم يتب) من هذا الفعل. وإنما قالت ذلك في حق زيد هذا (لفتواه بالرأي في مسألة) بيع (العينة) بالإباحة والجواز، ويدل على أنه قد حكم بهذا الحكم في شأن هذا البيع إقدامه عليه.

---

(١) مصنف عبد الرزاق ٩/ ٤٥٨.

وصورة هذا البيع -بيع العينة- هي أن يشتري الشخص السلعة بثمن معين إلى أجل ثم يبيعها لهذا الذي اشتراها منه نفسه بثمن أقل نقدا، وعند حلول الأجل يؤدي المشتري الأول ما بقي عليه من الثمن ذاك المؤجل.

والجمهور على أن هذا البيع محرم، وخالف في ذلك الشافعية والظاهرية فحكموا بإباحته، ويروى هذا عن ابن عمر.

هذا ما يتعلق بهذا البيع، أما هذا الخبر عن عائشة فقد رواه عبد الرزاق في مصنفه عن أبي إسحاق، عن امرأته، أنها دخلت على عائشة في نسوة فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين، كانت لي جارية، فبعتها من زيد بن أرقم بثمان مائة إلى أجل، ثم اشتريتها منه بست مائة، فنقدته الستمائة، وكتبت عليه ثمان مائة، فقالت عائشة: " بئس والله ما اشتريت، وبئس والله ما اشتري، أخبري زيد بن أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب "، فقالت المرأة لعائشة: أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل؟ قالت: " ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ﴾ الآية، أو قالت: ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾ الآية "[1].

(و)المثال الخامس ما (قال)ه (ابن عباس) وهو قوله في شأن إنكار العول وطلبه المباهلة عليه: (من شاء باهلته) حاكمته إلى المباهلة وهي جمع الأهل ثم الدعوة باللعنة على الكاذب منا ومن خصمنا الذي يدعي وجود العول في الفرائض، والذي أقوله في ذلك هو (أن الله) تعالى (لم يجعل في المال) الواحد (النصف والثلثين يقسم إليهما) لأن ذلك محال وإنما الحق هو أن يقدم من قدمه الله تعالى ويؤخر من أخره. وهذا الخبر قد تقدم ذكره.

وقد أخرجه جمع منهم ابن حزم في المحلى قال: عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس فتحدثنا عنده

(١) مصنف عبد الرزاق ح. ١٤٨١٢.

حتى عرض ذكر الفرائض المواريث فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا: النصفان قد ذهبا بالمال، أين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا ابن العباس من أول من أعال الفرائض؟ فقال: عمر بن الخطاب، لما التقت عنده الفرائض، ودافع بعضها بعضا، وكان امرأ ورعا، فقال: والله ما أدري أيكم قدم الله عَزَّوَجَلَّ ولا أيكم أخر، فما أجد شيئا هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص، فأدخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول. قال ابن عباس: وأيم الله لو قدم من قدم الله عَزَّوَجَلَّ ما عالت فريضة؟ فقال له زفر: وأيها يا ابن عباس قدم الله عَزَّوَجَلَّ؟ قال: كل فريضة لم يهبطها الله عَزَّوَجَلَّ عن فريضة إلا إلى فريضة، فهذا ما قدم، وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي، فذلك الذي أخر.

فأما الذي قدم، فالزوج له النصف، فإن دخل عليه ما يزيله رجع إلى الربع لا يزايله عنه شيء.

والزوجة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزايلها عنه شيء.

والأم لها الثلث فإن زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت إلى السدس لا يزايلها عنه شيء، فهذه الفرائض التي قدم الله عَزَّوَجَلَّ.

والتي أخر: فريضة الأخوات والبنات لهن النصف فما فوق ذلك، والثلثان، فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما يبقى.

فإذا اجتمع ما قدم الله عَزَّوَجَلَّ وما أخر: بدئ بمن قدم وأعطي حقه كملا، فإن بقي شيء كان لمن أخر، وإن لم يبق شيء فلا شيء له؟ فقال له زفر: فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي؟ قال ابن عباس: هبته.

قال ابن شهاب: والله لولا أنه تقدمه إمام عادل لكان أمره على الورع فأمضى أمرا مضى ما اختلف على ابن عباس من أهل العلم اثنان فيما قال.

وبقول ابن عباس هذا يقول عطاء ومحمد بن علي بن أبي طالب، ومحمد بن علي بن الحسين، وأبو سليمان، وجميع أصحابنا، وغيرهم"[١].

هذا هو المثال الخامس.

(و)المثال السادس هو ما (قال)ـه أي ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إنكاره على زيد بن ثابت عدم تنزيله الجد منزلة الأب، وما قاله في ذلك هو (ألاَ يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا) فيرث جده كما يرثه ابنه (ولا يجعل أب الأب أبا) بل يحرمه من ذلك فيصرفه عن إرث ابن ابنه الذي يرثه.

وقد روى الخبر ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله بلفظ: " ليتق الله زيد أيجعل ولد الولد بمنزلة الولد، ولا يجعل أبا الأب بمنزلة الأب؟ إن شاء عند الحجر الأسود"[٢].

(و)المثال السابع ما (قال)ـه (ابن مسعود في مسألة) المرأة (المفوضة وهو قوله) في حكمه في حقها (إن يك خطأ فـ)ـإن ذلك الخطأ حاصل (مني ومن الشيطان) الذي وسوس لي بصحة ذلك والله ورسوله بريئان.

وهذا الخبر تقدم ذكره، وممن أخرجه أبو داود في سننه «عن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن عبد الله بن مسعود أتي في رجل، بهذا الخبر، قال: فاختلفوا إليه شهرا، أو قال: مرات، قال: فإني أقول فيها: إن لها صداقا كصداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث، وعليها العدة، فإن يك صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان، فقام ناس من أشجع، فيهم الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واشق، وإن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما

(١) المحلى بالآثار لابن حزم ٨/ ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٩٦٨.

قضيت. قال: ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا، حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله ﷺ»[1].

(و)المثال الثامن ما (قال)ـه (عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في حق أهل الرأي وهو قوله (إياكم وأصحاب الرأي) احذروهم (فإنهم أعداء السنن أعيتهم) وأنصبتهم (الأحاديث) إذ عجزوا عن (أن يحفظوها) ويحصلوها (فقالوا) في دين الله (بالرأي فضلوا) عن الحق في ذلك (وأضلوا) غيرهم في شأنه.

رواه عن عمر البيهقي في المدخل والدارقطني في سننه، وابن عبد البر في جامع بيان العلم.

وممن رواه أيضا ابن حزم في الإحكام بلفظ: قال عمر بن الخطاب: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. كتب إلي النمري أخبرنا محمد بن خليفة نا محمد بن الحسين البغدادي نا أبو بكر بن أبي داود نا محمد بن عبد الملك القزاز نا أبو مريم نا نافع بن يزيد عن ابن الهاد عن محمد بن إبراهيم قال: قال عمر بن الخطاب: إياكم والرأي فإن أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها وتفلت منهم أن يحفظوه فقالوا في الدين برأيهم حدثنا المهلب عن ابن مناس عن ابن مسرور عن يونس بن عبد الأعلى عن وهب أخبرني ابن لهيعة عن ابن الهاد عن محمد بن إبراهيم التيمي أن عمر بن الخطاب قال أصبح أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم أن يعوها وتفلتت أن يرووها فاستقوها بالرأي"[2].

(و)المثال التاسع هو ما (قال)ـه (علي وعثمان- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) في شأن إنكار حجية العقل في الدين، وما قاله في ذلك هو قولهما: (لو كان الدين بالرأي)

---

(١) سنن أبي داود ٣/ ٤٥٣.

(٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢١٣-٢١٤.

وما تقتضيه عقول الناس من حيث ما ترجحه (لكان المسح) في الوضوء (على باطن الخف) يعني أسفله الذي يلي الأرض (أولى من ظاهره) الذي هو أعلاه، لأن الأسفل هو مظنة النجاسة وما تطلب إزالته لا الأعلى الذي هو مظنة التجرد من ذلك والخلو منه.

وهذا الخبر رواه عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أبو داود بلفظ: " لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه"[1].

وهذا الحديث قد صححه الحافظ.

أما رواية هذا عن عثمان فإني لم أظفر به إلى الآن.

(و)المثال (العاشر) هو ما (قال)ه (عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وهو قوله: (اتهموا الرأي على الدين فإن الرأي) الذي يكون (منا) في أمور الدين (تكلف) له بلا ثلج صدر ولا طمأنينة نفس (وظن) فقط (و)في كتاب الله تعالى: (" إن الظن لا يغني من الحق شيئا") وهذا الخبر أخرجه البيهقي في المدخل، والطبراني في الكبير بلفظ: عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: يا أيها الناس اتهموا الرأي على الدين ، فلقد رأيتني أرد أمر رسول الله ﷺ برأي اجتهادا ، فوالله ما آلو عن الحق، وذلك يوم أبي جندل والكتاب بين يدي رسول الله ﷺ وأهل مكة فقال: «اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم» . فقالوا: ترانا قد صدقناك بما تقول، ولكنك تكتب كما كنت تكتب: باسمك اللهم، قال: فرضي رسول الله ﷺ ، وأبيت عليهم، حتى قال لي رسول الله ﷺ: «تراني أرضى وتأبى أنت؟» قال: فرضيت".

وقد روي مثل هذا عن سهل بن حنيف. وقال البخاري: لما قدم سهل بن حنيف من صفين أتيناه نستخبره فقال: اتهموا الرأي فلقد رأيتني يوم أبي جندل

---

(١) سنن أبي داود ١/ ١١٧.

ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت والله ورسوله أعلم، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه قبل هذا الأمر ما نسد منها خصما إلا انفجر علينا خصم ما ندري كيف نأتي له».

وقد أورده ابن حزم في الإحكام عن ابن عمر أيضا بلفظ: « اتقوا الرأي في دينكم »[1].

(و)المثال الحادي عشر هو ما (قاله) عمر (أيضا) حين قال: (إن قوما يفتون بآرائهم) وما تقضي به ظنونهم (ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون) به. وهذا الخبر لم أظفر بمن أخرجه.

(و)المثال الثاني عشر ما (قال)ـه عبد الله (بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وهو قوله (قراؤكم) الحفاظ لكتاب الله (وصلحاؤكم) المتقون (يذهبون) أي يموتون (و)بعدهم (يتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن) من الأحكام (بما كان) منها، وهذا الخبر أخرجه ابن عبد البر في بيان العلم عن مسروق، قال: قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «قراؤكم وعلماؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوسا جهالا يقيسون الأمور برأيهم».

(و)المثال الثالث عشر ما (قال)ـه أيضا في هذا الشأن وهو قوله (إن حكمتم في دينكم بالرأي) وجعلتموه مأخذ الأحكام الشرعية (أحللتم كثيرا مما حرمه الله) من الأفعال (وحرمتم كثيرا مما أحله الله تعالى) منها، وهذا مقتضاه ابتداع شريعة جديدة. وهذا الخبر أخرجه البغدادي في الفقيه والمتفقه عن ابن مسعود، قال: «إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم عليكم ، وحرمتم كثيرا مما أحل لكم».

---

(١) الإحكام لابن حزم ٦/ ٤٢.

(و)المثال الرابع عشر هو ما (قاله ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ) وهو قوله: (إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم) ويشرع (في دينه تعالى برأيه) وما حسنه بظنه (و)قد (قال الله تعالى لنبيه ﷺ: «لتحكم بين الناس بما أراك الله» ولم يقل) سبحانه له لتحكم بين الناس (بما رأيت) وظهر لك من غير أن يريك الله إياه. وهذا الأثر لم أظفر بمن رواه.

(و)المثال الخامس عشر هو ما (قال)ـه ابن عباس (أيضا) إذ قال (ما عبدت الشمس إلا بـ)ـاستعمال (المقاييس) وإلحاقها بالإله لكونها يعتقد أنها مصدر الحياة، ومنبع الوجود.

هذا ما ذكره المصنف في هذا الأثر من نسبته إلى ابن عباس، والذي ثبت في مصادر كثيرة أنه روي عن ابن سيرين. فقد رواه عنه الطبري البيهقي والدارمي وابن أبي شيبة وابن عبد البر: عن داود بن أبي هند عن ابن سيرين قال: «أول من قاس إبليس، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس».

(و)المثال السادس عشر ما قاله (ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا) في إنكاره طلب الرأي في الدين، وهو قوله: (ذروني) أي اتركوني واحفظوني في أمور الدين (من) عبارة (أرأيت وأرأيت) الدالة على استثارة الرأي، والاعتماد على ما تفيده الخواطر ويسبق إلى النفس من الأحكام في الأمور الدينية.

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذا الخبر من نسبته إلى ابن عمر، والصحيح أنه منسوب إلى ابن مسعود، وقد رواه عنه الطبراني في الكبير عن الشعبي، قال: قال ابن مسعود: "إياكم وأرأيت وأرأيت، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت وأرأيت، ولا تقيسوا شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها، وإذا سئل أحدكم عما لا يعلم فليقل: لا أعلم فإنه ثلث العلم".

المثال السابع عشر: قول عروة: حج علينا عبد الله بن عمرو بن العاص فسمعته يقول سمعت النبي ﷺ يقول: إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاهموه انتزاعا ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون".

المثال الثامن عشر قول ابن عباس: "من أحدث رأيا ليس في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ لم تمض به سنة من رسول الله ﷺ- لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عَزَّوَجَلَّ». أخرجه البيهقي في المدخل، والدارمي في سننه، وذكره ابن حزم في الإحكام.

المثال التاسع عشر قول ابن مسعود: يا أيها الناس من علم منكم علما فليقل به، ومن لم يعلم فليقل لما لا يعلم: لا أعلم، فإن الله قد علم المرء. وقد قال الله تعالى لنبيه ﷺ: "قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين". أخرجه البخاري في خلق الأفعال، والدرامي في السنن عن مسروق، عن عبد الله بلفظ: "من علم منكم علما، فليقل به، ومن لم يعلم، فليقل لما لا يعلم: الله أعلم. فإن: العالم إذا سئل عما لا يعلم، قال: الله عَزَّوَجَلَّ أعلم، " وقد قال الله لرسوله: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾.

وأخرجه مسلم وأحمد بلفظ: "من علم علما فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به: الله أعلم".

(و)كما أنكر الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- الرأي والقياس في أمور الدين (كذلك أنكر التابعون) الرأي و(القياس) فيها، وقد نقلت عنهم في ذلك أقوال مختلفة فلنذكر منها أمثلة:

المثال الأول ما (قاله) عامر بن شراحيل (الشعبي) وهو قوله: (ما أخبروك به) ونقلوه لك من الفقه والعلم (عن أصحاب أحمد فاقبله) وخذ به (وما أخبروك به) وهو (عن رأيهم فألقه) أي ارمه (في الحُشّ) أي المرحاض -وهو

محل قضاء الحاجة- وهذا كناية عن رميه وعدم الاهتمام به واحتقاره وذلك (لأن السنة) النبوية والشرائع السماوية (لم توضع بالمقاييس) أي الأقيسة، وإنما هي وحي أوحي إلى الرسول ﷺ.

وهذا الخبر أخرجه البيهقي في المدخل، وابن عبد البر في بيان العلم عن المغيرة عن الشعبي، بلفظ: «إن السنة لم توضع بالمقاييس».

(و)المثال الثاني ما (قال)ـه (مسروق بن الأجدع) الوادعي الكوفي (لا أقيس) في مجرى بناء أحكام الدين (شيئا) لم يرد حكمه ملفوظا به في نص شرعي (بشيء) آخر ورد فيه التنصيص على حكمه، وإنما لم أفعل ذلك لأنني (أخاف أن تزل قدم) لي في ذلك (بعد ثبوتها) واستقرارها، وفي قوله هذا -تزل قدم- استعارة تصريحية. هذا الأثر أخرجه ابن عبد البر: عن الشعبي عن مسروق، بلفظ: «لا أقيس شيئا بشيء» قلت: لمه؟ قال: «أخاف أن تزل قدمي».

المثال الثالث ما ذكره صالح بن مسلم من أن عامرا الشعبي قال له في مسألة من النكاح سأله عنها في حديث: إن أخبرتك برأيي فبُل عليه". هذا الخبر أورده ابن حزم في الإحكام وأبو نعيم في الحلية: عن صالح بن مسلم، قال: سألت الشعبي عن مسألة، فقال: «قال فيها عمر بن الخطاب كذا، وقال علي بن أبي طالب فيها كذا». فقلت للشعبي: ما ترى؟ قال: «ما تصنع برأيي بعد قولهما، إذا أخبرتك برأيي فبل عليه».

المثال الرابع قول الأوزاعي: " عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال، وإن زخرفوا لك القول". أخرجه البيهقي في المدخل، وابن عبد البر في بيان العلم، وابن حزم في الإحكام.

المثال الخامس ما روي من أن عبد الرحمن بن مهدي يقول: سمعت حماد بن زيد يقول: قيل لأيوب السختياني: ما لك لا تنظر في الرأي؟ فقال

أيوب: " قيل للحمار ما لك لا تجتر؟ فقال: أكره مضغ الباطل". أخرجه ابن عبد البر في بيان العلم، وابن حزم في الإحكام.

المثال السادس: قول الربيع بن خثيم: " إياكم أن يقول الرجل لشيء: إن الله حرم هذا أو نهى عنه فيقول الله عَزَّوَجَلَّ: كذبت لم أحرمه، ولم أنه عنه، أو يقول: إن الله أحل هذا أو أمر به، فيقول الله تعالى: كذبت لم أحله، ولم آمر به". أخرجه ابن عبد البر في بيان العلم، وابن حزم في الإحكام.

المثال السابع: ما ذكره أبو نضرة، وهو أنه قال: سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف يقول للحسن البصري: بلغني أنك تفتي برأيك، فلا تفتي برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله -ﷺ- أو كتابا منزلا". أخرجه ابن حزم، والدارمي في سننه بلفظ: عن أبي نضرة قال: لما قدم أبو سلمة البصرة، أتيته أنا والحسن فقال للحسن: أنت الحسن؟ «ما كان أحد بالبصرة أحب إليّ لقاء منك، وذلك أنه بلغني أنك تفتي برأيك، فلا تفت برأيك إلا أن تكون سنة عن رسول الله ﷺ أو كتاب منزل».

المثال الثامن قول الشعبي: " قد ترك هؤلاء الآراءيتيون المسجد أبغَض إليّ من كناسة أهلي". أخرجه ابن عبد البر في بيان العلم بلفظ: عن صالح بن مسلم قال: سمعت الشعبي يقول: «والله لقد بغض هؤلاء القوم إليّ المسجد حتى لهو أبغض إلي من كناسة داري» قلت: من هم يا أبا عمرو؟ " قال: الآرائيون، قال: ومنهم الحكم وحماد وأصحابهم ". ورواه البيهقي في المدخل قريبا منه.

المثال التاسع: قول عروة بن الزبير: " ما زال أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيه المولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأي فأضلوهم". أخرجه ابن حزم في الإحكام، وأخرجه الدارمي في السنن بلفظ: عن عروة بن الزبير،

قال: «ما زال أمر بني إسرائيل معتدلا ليس فيه شيء حتى نشأ فيهم المولدون -أبناء سبايا الأمم أبناء النساء التي سبت بنو إسرائيل من غيرهم- فقالوا فيهم بالرأي فأضلوهم».

وغير هذا من الأقوال المنقولة عن التابعين ثم عن أئمة الفقه كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وكلها كما ترى قد دلت على إنكار العمل بالرأي والأخذ بالقياس في أمور الدين.

نعم هي كذلك، ولكن دلالتها على ذلك إنما يدركه منها من لا يحيط بالمراد بها علما، ولم يفهم المراد بها على وجه التعيين.

ولبيان تحقق هذا الأمر يجب الجواب عن هذا كله، وإيراد ما يدل على المراد به، وما قصد به من معنى (و)في ذلك نقول:

(الجواب) عن هذا يتحقق بإثبات أمرين:

أحدهما: ثبوت حصول الاجتهاد بالقياس والنظر الفقهي عن الصحابة على وجه القطع والجزم.

ثانيهما: أن المراد بالرأي المنكر في هذه الأقوال ليس هو الرأي الحاصل عن اجتهاد وإعمال للقياس ونحوه وبذلك فإن هذا الجواب سيكون (من أوجه) فلنذكرها قائلين:

الوجوه (الأول) هو (أنا) قد (بينا بـ)ـالأدلة (القواطع) المفيدة للعلم الصادرة (من جميع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ صدور (الاجتهاد) منهم (والقول بالرأي) فيما لم يرد دليل شرعي مخصوص به (و)حصول (السكوت) منهم (عن القائلين به) وقد تقدم نقل ذلك كله مفصلا.

(و)قد (ثبت ذلك) وتقرر (بالتواتر) المفيد للعلم الضروري (في وقائع) ونوازل (مشهورة) وذلك (كميراث الجد والإخوة) إذا وقع اجتماعه معهم في فريضة واحدة فإنه قد شاع وانتشر منذ ذلك الزمن أنه قد قضي فيها بالرأي، وأنه كان رأيا من الصحابة مختلفا وقد سبق إيراد ذلك على تمام.

هذا مثال لما كان مرويا فيه القول بالرأي أو القياس بالتواتر.

(و)المثال الثاني (تعيين الإمام) الخليفة أمير المؤمنين (بالبيعة) فإن ذلك قد حصل في حق أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والخبر المروي في ذلك متواتر، ويمكن أن يكون مما لا يجهله أحد من الصحابة، أو لم يسمع به أو يروه ويذكره.

(و)المثال الثالث (جمع) القرآن الكريم في (المصحف) ولمه من اللخاف والعسب في زمان أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فإنه أمر معلوم بالتواتر وشهرته وشيوعه مما هو مقطوع به إذ قد طبّق الآفاق، والخبر المروي فيه من الأخبار السائرة. وهذا الخبر أخرجه البخاري: " إن زيد بن ثابت الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكان ممن يكتب الوحي قال: "أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن "، قال أبو بكر: قلت لعمر: «كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟» فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، «كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ»، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: «كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي ﷺ؟»

فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف، والعسب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر»(١).

(و) المثال الرابع (العهد) عهد أبي بكر (إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخلافة) وتولي إمارة المؤمنين وهذا أمر معلوم مروي ثبوته بالتواتر. هذا بعض مما تواتر الخبر عنه من النوازل والوقائع التي ذهب إلى الرأي والقياس في الحكم فيها الصحابة حتى أصبح العلم به مقطوعا به مجزوما بثبوته.

(و) أما (ما لم يتواتر) ولم يكن (كذلك) الذي ذكر من هذه الأمثلة ولم تكن الأخبار الواردة فيه مفيدة للعلم (فـ)ـإنه (قد صح من) طريق (آحاد) هذه (الوقائع) والحوادث التي أفتى فيها الصحابة بالرأي وعملوا فيها بالقياس وقد ثبت وصح ذلك (بروايات صحيحة) وبعضها قد اتفق على إخراجه الشيخان البخاري ومسلم وبذلك ثبت أنه (لا ينكرها أحد من هذه الأمة) ومنها أئمة الحديث وعلماؤه وغيرهم من أهل العلم وتقرر به (ما أورث) وأفاد (علما ضروريا بـ)ـثبوت وحصول (قولهم) أي الصحابة (بالرأي) والعمل بالقياس في مواضعه (وعرف ذلك) وأدرك (ضرورة) -تمييز محول عن المجرور- أي بالضرورة وكان ذلك معروفا عندهم على القطع. (كما عرف سخاء) وجود (حاتم) الطائي (وشجاعة علي) ابن أبي طالب ووجود مكة وبغداد في علم

(١) صحيح البخاري ٦/ ٧١.

من لم يرهما قط (فجاوز هذا الأمر) وهو ثبوت هذا عن الصحابة (حدا) يتأتى و (يمكن التشكك) أي تكلف الشك في (حكمهم) فيه (بالاجتهاد) وإعمال الرأي الذي يكون عنه. هذا كله بجملته أمر مقطوع به وهو أثبت وأرسخ من أن ينكر أو يرد لأنه أمر واقع على قطع وجزم.

(و)أما (ما) رواه منكرو ثبوت هذا عن الصحابة وجاحدوه (ونقلوه) من الروايات والأخبار عن الصحابة وهو قاض بضد هذا -وهو قول الصحابة بالرأي- و (بخلافه) فإن (أكثرها) لا اتصال له بمن نقلت عنهم وإنما هي أخبار (مقاطيع) لا أخبار متصلة فهي (مروية من غير) حصول (ثبت) لها عن من رويت عنه (و)أسندت إليه ثم إنها (هي بعينها معارضة بـ)ـما ينقضها ويردها من أخبار جاءت عن (رواية صحيحة) نقلت (عن صاحبها) وقضت (بنقيضه) أي نقيض هذا الذي روي عنه من إنكار القول بالرأي والقياس.

قال الآمدي: " وما ذكروه من صور الإنكار فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس، فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية".

وقول المصنف (صاحبها) قد يكون عاما باعتبار أنه جنس فيعم كل من روي عنه خبر فيه هذا الإنكار، وهذا هو الذي يليق تقرير هذا اللفظ عليه لأنه الموافق لواقع حال من نقل عنهم هذا الإنكار باعتبار أنهم جمع لا فرد واحد.

وإذا تقرر على قطع هذا الذي ذكر من حصول إجماع الصحابة على القول بهذا المسلك الفقهي -الرأي والقياس- وأن ذلك قد حصل نقله عنهم متواترا في وقائع، وأن كل من روي عنه إنكار ذلك روي عنه ما يخالفه وينقضه، وكل ذلك معلوم بالضرورة. (فكيف يترك) هذا (المعلوم ضرورة بما ليس) من الأدلة وأثمارها (كذلك) ولا يكاد يدانيه في الدلالة والثبوت (و)على وجه

التنزل والفرض (لو تساوت) هذه الأخبار والآثار التي ثبت حصول مضي الصحابة على هذا المسلك وذهابهم فيه والآثار والأخبار التي وردت بخلاف ذلك (لـ)ـما قدمت أي من طائفتي هذه الآثار والأخبار المتعارضة في ذلك بل قد (وجب) في هذه الحالة (اطراح جميعها) وترك العمل بها كلها (والرجوع إلى) العمل والأخذ بـ(ـما) أي بالذي قد (تواتر) وقطع بثبوته (من مشاورات الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ-) بعضهم بعضا (واجتهادهم) فيما يعرض لهم طلبه من أحكام شرعية لنوازل ألمت بهم. هذا هو الوجه الأول من هذه الأوجه.

الوجه الثاني منها هو أنه لو صحت هذه الأخبار والروايات التي ورد فيها هذا الإنكار (وتواترت) هي (أيضا) كما تواترت الأخبار والآثار الأخرى التي تقابلها (لوجب الجمع بينها وبين) هذا المتواتر (المشهور من اجتهاداتهم) التي سيق بعض منها (فيحمل ما أنكروه) من ذلك (على الرأي) الباطل وهو الرأي (المخالف للنص) الشرعي الوارد بالحكم في محله (أو الرأي الصادر) الحاصل وجوده (عن الجهل) وهو الرأي (الذي يصدر) عن الجهال و(ممن ليس أهلا للاجتهاد) وبناء الأحكام الفقهية على الوجه الصحيح (أو) يكون هذا الذي أنكر هو (وضع الرأي في غير محله) وهو ما يكون الحكم فيه عن توقيف من الشارع وما تعبدنا فيه بالعلم لا بالظن (أو) يكون هذا الرأي المنكر هو (الرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل) شرعي بالاعتبار وبذلك (يرجع) في حقيقة أمره (إلى محض الاستحسان) -فيه إضافة الصفة للموصوف- وأصله الاستحسان المحض وهو ما كان عن استحسان نفسي خالص (و)إلى (وضع لشرع) أي أحكام شرعية (ابتداء) بالرأي المحض والاستحسان النفسي (من غير نسج) وقياس (على منوال) سبيل ممهد من الشرع منصوب به (سابق) يقتدى به ويمضى على وفقه كالأصول الشرعية العامة كالقياس وسد الذريعة والاستصحاب ونحو ذلك من الأصول.

ومما يمكن أن يدرج في الآراء الفاسدة

أ- ما رواه أبو داود عن جابر، قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلا معنا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقال: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر -أو يعصب، شك موسى- على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده».

ب- ما رواه البخاري عن عبيد الله بن أبي رافع، قال: سمعت عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يقول: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير، والمقداد بن الأسود، قال: «انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة، ومعها كتاب فخذوه منها»، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت: ما معي من كتاب، فقلنا: لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «يا حاطب ما هذا؟»، قال: يا رسول الله، لا تعجل علي إني كنت امرأ ملصقا في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يدا يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفرا ولا ارتدادا، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «لقد صدقكم»، قال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال: «إنه قد شهد بدرا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم».

ج- ما رواه الشيخان عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يقول: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ، يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

د- ما رواه البخاري عن سالم، عن أبيه، قال: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يده فقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين».

(و)هذا الذي ذكرناه من أن المراد بالرأي في هذه الأقوال المنكرة له هو الرأي الفاسد (في ألفاظ روايتهم) وأخبارهم هذه المنقولة عنهم (ما) يفيد هذا المعنى (ويدل عليه) ومن ذلك هذا الذي نقله عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ إذ قال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما (اتخذ الناس رؤساء جهالا) فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا" متفق عليه.

ومنه قول ابن مسعود إذ قال: (لو قالوا بالرأي لحرموا الحلال ولأحلوا الحرام) وعلى هذا السنن نفسه -وهو أن المراد بهذا الرأي المنكر هو الرأي الفاسد- تحمل أقوال هؤلاء الصحابة التي ورد فيها هذا الإنكار.

قال الآمدي: «وأما قول عثمان وعلي: " لو كان الدين بالقياس...» -الخبر- فيجب حمله على أنه لو كان جميع الدين بالقياس، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره، ويكون المقصود منه أنه ليس كل ما أتت به السنن على ما يقتضيه القياس. وأما قول ابن عباس إن الله قال لنبيه الخبر، ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس إلا بمفهومه وليس بحجة على ما سبق بيانه. وقوله: (إياكم والمقاييس) يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين. وقوله: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق. وأما قول ابن عمر: السنة ما سنه رسول الله ﷺ فإنما ينفع أن لو كان القياس ليس مما سنه الرسول. وقوله: لا تجعلوا الرأي سنة أراد به الرأي الذي لا اعتبار له، وإلا فالرأي المعتبر من السنة لا يكون خارجا عن السنة. وقوله: إن قوما يفتون بآرائهم الخبر، ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك، ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل. وقوله: «اتهموا الرأي على الدين» غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه، وليس فيه ما يدل على إبطاله. وقوله: (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) المراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا أن المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة وأما قول ابن مسعود: (إذا قلتم في دينكم بالقياس...) الخبر، يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق، وقوله: " ويتخذ الناس رؤوسا جهالا «إلى آخره فالمراد به أيضا القياس الباطل، ولهذا وصفهم بكونهم جهالا. وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن أرقم، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين، جمعا بين النقلين».[1]

---

(١) الإحكام، ٤/ ٥٢، ٥٣.

وقال إمام الحرمين في التلخيص: " وأما ما اعتصموا به من الأخبار، فلك فيها طريقان أحدهما: أن لا تقبلها لكونها آحادا. وقد ثبت الإجماع المقطوع به كما ذكرناه. والوجه الثاني: أن تتأولها أسهل المرام، و لها طرق أحدها: أن يحمل على قياس الجهال، الذاهبين عن النصوص مع ثبوتها الذاهلين عن طرق الاستنباط. وعلى هذا يدل فحوى معظم الأحاديث التي تمسكوا بها. ولذلك قال رسول الله ﷺ اتخذوا رؤساء جهالا ونحن نعلم أنه لا سبيل إلى حمل ذلك على علماء الصحابة والتابعين، فهذا وجه. والوجه الثاني أن يحمل على القياس مع وجود النصوص، وترك البحث عنها، وعليه تدل أخبارهم إذا تتبعتها. والوجه الآخر أن يحمل على الرأي المجرد، والاستحسان الذي هو آئل إلى التشهي دون سبيل الاستنباط ومما حمل القاضي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخبارهم عليه أن قال ما يؤمنكم أنكم لما اعتبرتم منع القياس عند فقد النصوص بمنعه عند وجودها كنتم من هذا الوجه قائسين، وإياكم عنى رسول الله ﷺ بالمنع من القياس فوضح طريق التأويل، وتبين أن ما اعتصموا به مما لا يسوغ معارضة الإجماع به".[1]

وقال في البرهان: " ومن رام منا أن ننقل اجتهادات الصحابة بطريق الاحاد فقد تكلف أمرا عسرا فإن ما ثبت النقل فيه تواترا عسر النقل فيه من طريق الاحاد ومن أراد أن ينظم إسنادا عن الأثبات بالعنعنة أن رسول الله صلى الله عليه سلم كان يصلي الفجر ركعتين لم يتمكن منه وهذا يناظر في المعقولات محاولة إثبات الضروريات والمحسوسات بطريق المباحثات فإنه معوز لا سبيل إليه وقد اضطررنا وكل منصف معنا إلى العلم بأن الذين مضوا كانوا يسندون جل الأحكام إلى النظر والرأي وكيف يطمع الطامع في

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٢١٢، ٢١٣).

معارضة ذلك بألفاظ محتملة ينقلها الاحاد ولو كانت نصوصا لما عارضت التواتر ثم ما تمسكوا به من قول الصديق وابن مسعود رضي الله عنهما لا حجة فيه فأما الصديق فإنه قيد كلامه بالرأي في كتاب الله تعالى وأراد به مخالفة المفسرين الذين إلى قولهم الرجوع وهذا ممنوع عندنا وقد قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من قال في القران برأيه فليتبوأ مقعده من النار فلا حجة إذا فيما رووه عن الصديق رضي الله عنه وأما قول ابن مسعود فلا متعلق له فإن فيه ما يدل على أن الرأي المجرد لا يطرد إذ قد يلقاه من أصول الشرع ما يمنعه من الجريان فعلى كل ناظر الا يتبع رأيه المحض حتى يربطه بأصول الشريعة ومن أعمل الرأي المجرد أحل وحرم على خلاف الشريعة فلا حجة إذاً في قوله».[1]

وقال الأبياري: " إنا إذا قبلنا الرأي وجوزنا استناد الأحكام الى الاجتهاد من غير توقيف، لم نعمم القول في جواز الاعتماد على كل رأي، ولم يصر الى ذلك أحد. وسنرد على الطاردين بعد هذا. والراد للقياس لا يقبل منه شيئا على حال، والنافي يعمم، والذي نقلناه في الاثبات يفيد تعميم الرد ، والقابل لا يعمم القبول ، بل يشترط فيه شروطا . ومحال تنزيل ما ردوه من الرأي على ما اختلفت الشروط فيه. وأنكروا على من يقول بالرأي ، وليس من أهله . كما قالت عائشة رضي الله عنها لأبي سلمة: " فروج يصرخ مع الديكة". فبهذا التقريب يندرج الاعتراض ويتوجه الدليل . والحمد لله على كل حال. ولهذا قال ابن مسعود: " لو عملتم بالرأي لأحللتم ما حرم الله .." . الى اخره . ونحن نعترف بفساد القياس اذا خالف النص ، فمن أين يلزم رد الرأي على الاطلاق".[2]

---

(١) البرهان (٢/ ٥٠٤، ٥٠٥).

(٢) التحقيق والبيان (٣/ ٦٣، إلى: ٦٥).

(فإذا) بناء على هذا التفصيل (القائلون بالقياس) الفقهي هذا وهم الجمهور من أهل العلم (مقرون) ومعترفون (بـ)ـوجوب (إبطال أنواع من الرأي) وأضرب من (القياس) ولزوم الحكم بفسادها، وأما (المنكرون للقياس) هذا فإنهم (لا يقرون بصحة شيء منه أصلا) وبذلك وباعتبار ذاته نفسها لأنه سبيل فاسد ومنهج مبتدع ما أنزل الله به من سلطان.

قال ابن حزم: " وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي صلى الله عليه و سلم أو بما صح عنه صلى الله عليه و سلم من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجها واحدا والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بد من لا يجوز غير ذلك أصلا وهذا هو قولنا الذي ندين الله به".[1] هذا هو -بإيجاز- رأي الظاهرية.

وأما نحن فإننا نفصل الحكم في هذا الشأن (فنقر) كما مضى قول ذلك (بفساد أنواع من الرأي و) من (القياس) وذلك (كقياس أصحاب الظاهر) هؤلاء أنفسهم في قياسهم الفروع على الأصول (إذ قالوا الأصول) عقدية كانت أو غيرها (لا تثبت قياسا) بل يجب أن تكون مبنية على القطع من الأدلة (فلتكن الفروع كذلك) مبنية على القاطع من الأدلة (و)إذا تقرر أنه (لا تثبت الأصول بالظن) وإنما تثبت بالعلم (فكذلك الفروع) فإنها لا تثبت بالظن فلا تثبت بالقياس.

هذا رأي الظاهرية ومن وافقهم في القياس والرأي. (وقالوا) أيضا (لو كان في الشريعة علة) تبنى عليها الأحكام فيها (لكانت) قطعية ولازمة لمعلولها

(١) الإحكام لابن حزم (٧/ ٥٥، ٥٦).

على جزم (كالعلة العقلية) التي لا تنفك عن معلولها والتي هي قطعية فيما تفيد من حكم وهذا قياس من هؤلاء باطل (فـ)ـإنهم قد (قاسوا) هنا (الشيء) وهو العلة الشرعية (بما لا يشبهه) وهو العلة العقلية وعلى هذا فالكل يستند إلى القياس في هذا الشأن بوجه ما (فإذا بطل كل قياس) كيفما كان كما هو رأيهم (فليبطل قياسهم) هذا (و) كذلك (رأيهم في إبطال القياس أيضا) لأنه مبني على هذا القياس (وذلك يؤدي) ويوصل (إلى إبطال المذهبين) مذهب القائلين بالقياس ومذهب منكريه. هذه هي صورة هذا الاعتراض الثاني. وما أجيب به عنه.

وهذان الوجهان هما الذان ذكرهما المصنف في الجواب عن هذه الشبهة مع تصريحه بأن جوابه هذا سيكون من أوجه، ولعله قد نسي تتمة هذه الأوجه، أو قد سقطت من النسخ هذه التتمة، وعلى كل حال فهذا ما أجاب به المصنف عن هذه الشبهة.

(الاعتراض الثالث) هو (أن) هذا الذي استدل به القائسون من (دليل الإجماع) الإضافة هنا بيانية- فيكون معنى المضافين- أن الإجماع الذي هو الدليل المتمسك به أرباب القياس هنا (إنما تم) وحصل (بسكوت الباقين) من الصحابة وهذا كاف في ثبوت هذا الدليل الذي هو الإجماع وتقرره (وأن ذلك لو كان باطلا) وفاسدا (لأنكروه) ولما سكتوا عنه هذا عين ما تمسك به أرباب القياس هؤلاء.

أما نحن معشر المنكرين للقياس (فـ) إننا نرد هذا الدليل (ونقول) في ذلك (لعلهم سكتوا) عن إنكار ذلك (على سبيل المجاملة والمصالحة) وبقاء المودة بين المسلمين ودفع الشحناء والبغضاء عن القلوب ودرء الخلافات واتقائها (خيفة من ثوران) وهيجان (النزاع) بين المسلمين، (أو) لم يكونوا

قد سكتوا الذلك ولكنهم (سكتوا عن إظهار الدليل) وإبانته للناس فجهلوه (لخفائه) عليهم فإن الدليل قد يكون موجودا وحاصلا ولكنه قد يخفى عن الناس دركه وفهمه وإن صرح به وينبهم عنهم البرهان على ذلك (والدليل عليه) هو (أن) أحكام (مسائل الأصول) وما تقرر في مواضعها من أنها أصول فقهية أو أنها ليست كذلك قد وردت (فيها) أدلة (قواطع) تفيد في ثبوتها العلم الضروري (و)مع ذلك وقع الخلف في ثبوتها. فـ(ـقد اختلف الأصوليون في) وجود (صيغة الأمر) المخصوصة به الموضوعة له وحده بحيث لا تفيد إلا معناه. وأيضا اختلفوا في (وجود صيغة العموم) المخصوصة به الموضوعة له باستقلال (و)كذلك اختلفوا في ثبوت دلالة اللفظ على (المفهوم) موافقا كان أو مخالفا على تفصيل لهم في ذلك (و) كما اختلفوا في وجود ما ذكر وثبوته اختلفوا أيضا في حجية (استصحاب الحال) في الزمن السابق وإمضاء حكمه في الزمن اللاحق، وفي بقاء ما كان على ما كان (و) كذلك اختلفوا في حجية (أفعال النبي ﷺ) على تفصيل لهم قرروه في ذلك (بل اختلفوا في أصل خبر الواحد) -قد تكون الإضافة هنا بيانية فيكون معناه في حجية خبر الواحد الذي هو أصل من أصول الفقه، ويمكن أن يكون لفظ أصل هذا مصدرا نائبا عن المصدر الصناعي الذي هو هنا الأصلية فيكون معناه في ثبوت أصلية خبر الواحد (و) كما اختلفوا فيما ذكر اختلفوا -أيضا- في (أصل القياس) -في لفظ "أصل" هنا ما في الذي قبله، فليقرر المعنى على نحو ما سبق واختلفوا في (أصل الإجماع) -في لفظ أصل هنا أيضا ما في الذي قد سبقه فليقرر معنى هذه العبارة على سنن ما تقدم بلا فرق.

(و)كما اختلف في أصل الإجماع اختلف (في) أحكام (هذه المسائل) كلها مع أنه قد وردت (أدلة قاطعة) وهي تفيد في ثبوتها العلم (عندكم) سواء (في)

ذلك ما قررتموه في حقها من (النفي و) ما قررتموه فيه من (الإثبات) وقد وقع الخلف في بعض منها من زمن السلف (ولم ينقل عن الصحابة و) لا عن التابعين (التأثيم) أي الحكم بالإثم على من خالف فيها (ولا التفسيق) أي الحكم عليه بالفسق فالمثبت لكونها أصولا فقهية لا يفسق النافي لذلك ولا يؤثمه، والنافي له لا يؤثم المثبت له ولا يفسقه، والأدلة متوفرة لكل واحد منهما في إثبات مدعاه متضافرة عنده على ذلك. ومقتضى هذا أن سكوت السلف عن إنكار أمر ما لا يدل على أنه لا دليل عليه ولا برهان بل قد يوجد الدليل القاضي بذلك الإنكار لكنهم ينكفون عنه لأمور رجحت عندهم هذا الذي هم عليه من ذلك كالمجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة والنزاع والخلاف، والخلاف كله شر. هذه هي صورة هذا الاعتراض ومضمونه وهو مردود، وبذلك يلزم أن يجاب عنه لبيان فساده.

(والجواب) الذي يحقق هذا البيان هو أن يقال: (إن) صحة (حمل سكوتهم على المجاملة) أي المعاملة بالخلق الجميل (والمصالحة) والتوادد (واتقاء) أي اجتناب (الفتنة) والخلاف أمر (محال) تقضي بإحالته العادة التي عليها هؤلاء السلف، وإنما قلنا بأن هذا محال بهذا المقتضى في حق هؤلاء السلف (لأنهم اختلفوا في) بعض (المسائل) الفقهية (وتناظروا) في شأنها وفي الأحكام التي تنجز فيها (وتحاجوا) في ذلك أي تناولوا سوق الحجج وطرحها في مجاري تناظراتهم في ذلك وتناقشاتهم (ولم يتجاملوا) في ذلك، ولم يراعوا فيه اتقاء الفتنة ولا حفظ المصالحة (ثم) بعد حصول هذا التناظر والتناقش (افترقت بهم المجالس) المعقودة لذلك وانجلت (عن) صدور (اجتهادات) عنهم (مختلفة) كانت عنها أحكام متباينة (و) مع ذلك (لم ينكر بعضهم على بعض) بل كان كل واحد منهم على رأيه في ذلك من غير إنكار منه على غيره

، وهذا يدل على أن الرأي الذي يكون عن اجتهاد وإعمال نظر فقهي صحيح لا ينكر إذ هو حق في حق من انتهى إليه اجتهاده ونظره (و)هذا مما يؤخذ من هذا السكوت وترك الإنكار فإنه (لو كان ذلك بالغا مبلغا) في الثبوت (قطعيا) لأنكره هؤلاء السلف و)لبادروا(وأسرعوا (إلى التأثيم) لفاعله (والتفسيق) له ولفعلوا به من حيث إبداء الإنكار عليه والتفسيق له (كما فعلوا بالخوارج) إذ حكموا بأنهم ضالون منحرفون عن الصراط المستقيم (و) كذلك (الروافض والقدرية) الذين ينكرون القدر ويقولون إن الإنسان هو من يخلق أفعاله وأن كل شيء أُنُف، (و)يلحق بهؤلاء من حيث وجوب الإنكار عليهم والتأثيم والتفسيق لهم (كل من عرف بـ)ـدليل (قاطع فساد مذهبهم) ونحلتهم؛ فالسلف لم ينكفوا عن الإنكار والقضاء بالفسق والإثم عمن ثبت عندهم بالدليل والبرهان فساد مذهبه ورأيه، هذا هو الأصل في حالهم في هذا الشأن.

(وأما سكوتهم لـ)أجل (خفاء الدليل) الوارد في ذلك وانبهام معناه (فـ)إنه أمر (محال) لأن القول الذي يرد به على ذي الرأي الباطل والقول الفاسد في الأمر الديني بين واضح الدلالة والمعنى (فإن قول القائل لغيره) ممن صدر منه قول باطل في الدين: إنك بهذا (لست شارعا) أي منشأ للأحكام الشرعية (ولا مأذونا لك) مأمورا (من جهة الشارع) سبحانه بذلك ليحصل منك شرع هذه الأحكام (فلِمَ تضع أحكام الله تعالى) وتخترعها (برأيك) وبمقتضى نظرك وفهمك المحض؟ ونحو هذا من القول كله كلام بين واضح فـ(ليس كلاما) منبهما مدلوله (خفيا) معناه بحيث (تعجز عن دركه) وفهم المراد به (الأفهام) والأذهان والعقول. (و)كل من قال في دين الله بغير برهان ولا دليل فإنه يحق به هذا القول وينطلق عليه إذ شرع في دين الله ما لم يأذن به سبحانه (وكل من قاس) شيئا على شيء وألحقه به في الحكم الشرعي (بغير إذن) من

رب العالمين (فقد شرع) بهواه وجعل رأيه حجة في الدين، وبذلك فإن كونه فاسقا آثما ضالا مضلا مما لا يتطرق إليه شك، وهذا مما لا يمكن خفاؤه عن السلف الصالح لو حصل في شأن هذا القياس والرأي الذي يكون عن اجتهاد ونظر فقهي مضى عليه السلف نفسه ثم الخلف من بعدهم إذ صار أصلا من أصول الفقه معمولا بمقتضاه وموجبه (فلولا) حصول معرفتهم و(علمهم حقيقة بـ)ثبوت (الإذن) الشرعي من الشارع سبحانه للمسلمين ببناء الأحكام الفقهية على هذا الأصل الذي هو القياس حيث يشرع ذلك ويسوغ (لكانوا ينكرون) أشد الإنكار (على من يسامي) ويساوي (رسول الله ﷺ في وضع الشرع) الطريق المتبع في هذا الدين (و)يزاحمه في (اختراع الأحكام) الشرعية وإنشائها ونحو ذلك مما هو من خصائص الرسول الموحى إليه والمأمور بذلك من ربه قال سبحانه: " لتحكم بين الناس بما أراك الله".

(وأما ما) ساقه منكرو حجية القياس هؤلاء و(ذكروه من) وقوع الخلف في (مسائل الأصول) مع أنها قطعية الثبوت (فـ)إنه يجاب عنه بأنه (ليس بين الصحابة) رضي الله عنهم (خلاف في صحة القياس) وكونه حجة شرعية في مواضعه (و) كذلك (لا) خلاف بينهم (في) حجية (خبر الواحد) ولا في كون شيء من هذه الأصول المذكورة أدلة شرعية تؤخذ منها الأحكام الشرعية (و) كما (لا) خلاف بينهم في حجية ما ذكر وفي كونه من أصول الفقه (لا) خلاف بينهم أيضا (في) حجية الإجماع ولا في كونه من الأصول الفقهية القطعية (بل) إن هذا الذي ذكر كله قد اتفقوا على كونه من الأدلة الشرعية و(أجمعوا عليه) كما بين ذلك وجرت البرهنة عليه في مجرى الكلام على هذه الأدلة (وبإجماعهم) الذي حصل في ذلك ثابتا على قطع (تمسكنا في) الأخذ بـ(ـهذه) الأدلة والأصول (القواعد) الكلية. وكان ذلك منا بإجماع ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد بخلافه في هذا الشأن. هذا ما يتعلق بشأن الأصول والقواعد هذه.

(وأما) مسألة دلالة (العموم) على أفراده هل هي قطعية أو ظنية؟ هل للعموم صيغة تخصه ونحو ذلك؟ (و) مسألة دلالة (الأمر) حقيقة على مدلول معين كالطلب، وهل هذا الطلب وجوب أو غيره؟ وهل له صيغة تخصه ونحو ذلك؟ (فقلما خاضوا) أي الصحابة والتابعون (في هذه المسائل) ونحوها -كمسألة النهي والمطلق- (بتجريد النظر فيها) باستقلال (خوض الأصوليين) وتخصيصها به بحيث تخصص بالبحث منهم وتفرد به مسلطا عليها مطلوبا به أحكام هذه الأمور وما تقرر في حقها من أوصاف ثبتت لها بالوضع ونحوه، (ولكن) هؤلاء السلف وإن لم يخوضوا هذا الخوض فإنهم (كانوا يتمسكون في مناظراتهم) وبنائهم للأحكام الفقهية (بالعموم) إذا عرضت لهم هذه الألفاظ الموضوعة له والدالة عليه فيستدلون بها على ثبوته وحصوله حيثما عرض لهم ذلك في مجاري استدلالاتهم على بناء الأحكام واستنباطها (و) كما يتمسكون بالعموم حيث ورد يتمسكون -أيضا- (بالصيغة) صيغة الأمر في الوجوب وصيغة النهي في التحريم (و) نحوهما إلا أنهم (لم يذكروا) ما يدل على أنهم يستفيدون هذه المعاني من هذه الصيغ ذاتها إذ لم يقولوا -مثلا- (إنا نتمسك بمجرد) مفاد هذه (الصيغة) التي هي صيغة الأمر -مثلا- من حيث وضعها ومفادها هذا الذي هو الوجوب (من غير) أن يكون ذلك قد حصل بـ(قرينة) توجبه وتدل عليه، وفي واقع الأمر شأن وجود القرائن الدالة على المراد بما يخاطبون به من الأقوال والألفاظ في زمان الصحابة لم يكن مما يخفى أو يستتر عنهم، (بل كانت القرائن المعرفة لـ)أنواع (الأحكام) الشرعية (المقترنة بالصيغ) الدالة على هذه الأحكام (في زمانهم غضة) جديدة جلية لم يلحقها نسيان ولم يعرض في وجودها الذاتي ضعف ملامح ، أو نقص معالم بل هي (طرية) في عنفوان جدتها (متوافرة) موجودة بكثرة (متظاهرة) يعضد بعضها بعضا وينصره. وعليه (فإنهم ما جردوا) وخصصوا (النظر) باستقلال

وعلى وجه التعيين (في هذه المسائل) الأصولية وإنما حصل تجريد النظر لها ولأمثالها وتخصيصها به بعدهم عندما حصلت الحاجة لذلك وكان أمرا مطلوبا لبناء الأحكام والمصير إلى الاجتهاد فيما لم يرد فيه دليل نصي معين. ثم (كيف) يقال: إن هذه المسائل الأصولية المذكورة فيها أدلة قاطعة تفيد العلم الضروري (وقد قال بعض الفقهاء:) إنه (ليس في هذه المسائل) المذكورة ومنها مسألة صيغة الأمر ومسألة المفهوم ومسألة استصحاب الحال وما ذكر معها (سوى خبر الواحد و) ثبوت (أصل الإجماع) وثبوت (أصل القياس أدلة قاطعة) تفيدها وتدل عليها (بل هي في محل الاجتهاد) وبذلك تكون أدلتها ظنية فقط (فمن سلك هذا المسلك) في الجواب عن هذا الإشكال الذي هو ثبوت الخلاف في هذه المسائل الأصولية مع وجود أدلة قاطعة في أحكامها (اندفع عنه) هذا (الإشكال) وسقط توجهه عليه (وإن لم يكن هذا) القول الذي فاه به هذا البعض من الفقهاء قولا (مرضيا) ومقبولا (عند المحققين من الأصوليين) الذين يرون أن هذا قول مردود والواقع يشهد على بطلانه (فإن) -الفاء تعليلية- أي لأجل أن (هذه) الأشياء التي ذكرت وهي دلالة ألفاظ العموم على العموم وصيغة الأمر على الوجوب، ودلالة اللفظ على المفهوم ونحو ذلك (أصول الأحكام) الفقهية، لا فروع فقهية وإذا كانت أصولا فقهية (ف)إنه (لا ينبغي) ولا يجوز بمقتضى حالها (أن تثبت إلا بـ)ـدليل (قاطع) يفيد العلم وكل من جرد النظر فيها سيعلم ذلك ويدركه على جزم (لكن الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- لم يجردوا النظر فيها) ولم يخصصوه بها فلذلك لم يكن فيها رأي منقول مروي عنهم، والمعتقد في حقهم أنهم لو علموا بطلان ذلك ما سكتوا عنه.

(وبالجملة) الصحابة لا تزعهم التهاويل ولا يردعهم شيء عن إنكار ما يرون أنه من الأباطيل، ومن ثم فإن (من) كان منهم قد أدرك و(اعتقد في)

حق حكم (مسألة) ما (دليلا قاطعا) وآمن بوجوده فيه (فـ) إنه (لا يسكت عن تعصية) أي الحكم بعصيان (مخالفه) وتاركه (وتأثيمه) أي الحكم بكونه آثما واقعا في الإثم وهذا أمر منقول عن السلف مروي عنهم وقد روي هذا الحكم عنهم في حق من تخطى حده في هذا الشأن (كما) فعلوا في حق الطوائف الضالة، وقد (سبق) التنبيه على أنهم قد أتوا ذلك في (حق الخوارج و) في حق (الروافض) الشيعة الرافضين لكل من لا يرفض إمامة الخلفاء الثلاثة قبل أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (و) في حق (القدرية) نفاة القدر، القائلين بأن كل شيء أنف، وأن الإنسان هو خالق أفعاله. هذا هو مضمون هذا الاعتراض الثالث وما أجيب به عنه.

(الاعتراض الرابع) هو (قولهم:) بم تنكرون علينا يا معشر القائسين على من يزعم أن الصحابة كانوا يجتهدون ويعملون بما يرون أنه الصواب بيد أن طريق اجتهادهم كان جمع النصوص والبحث عنها وحمل العموم على الخصوص، وذكر الناسخ والمنسوخ واستنباط دليل الخطاب ومفهومه من المنطوق به إلى غير ذلك من التصرف في ظواهر الألفاظ فـ(ـإن ما ذكرتموه) أيها القائلون بالقياس عن الصحابة ما هو إلا (نقل) عنهم (للحكم) المثبت (بالظن) الراجح (والاجتهاد) الحاصل منهم (فلعلهم) اعتمدوا في استنباطه وبنائه على أدلة أخرى غير القياس فإنهم قد يكونون استندوا في القول به و(عولوا فيه على) موجب (صيغة عموم) تبين بالشرع دلالته على هذا الحكم فكانت مأخذه ودليله (وصيغة) -الواو بمعنى أو- أي أو (صيغة أمر) دلت عليه وأفادته من جهة معناها الشرعي (واستصحاب حال) يعني أو استصحاب حال تقرر بالأدلة الشرعية القاضية به فدل عليه (ومفهوم لفظ) يعني أو مفهوم لفظ مخالف أو موافق فكان هو دليله الشرعي (و) قد يكونون أخذوه من جهة (استنباط معنى صيغة) ما علم (من حيث الوضع واللغة) وذلك في مجرى

(جمع) حصل (بين آيتين) وقع التعارض بين ظاهريهما (و) -بمعنى أو- يعني أو الجمع بين (خبرين) تعارض ظاهرهما (و) قد يكون مأخذ هؤلاء السلف لهذا الحكم ليس من هذا كله ولكنهم أخذوه من (صحة رد) وضم لفظ (مقيد إلى) لفظ (مطلق) بوجه من وجوه الضم والجمع بينهما (و) -يعني أو (بناء) لفظ (عام على) لفظ (خاص) بحمله عليه وتقييده (وترجيح) معنى (خبر على) معنى (خبر) آخر يعارضه لتعذر الجمع بينهما، (و) -يعني- أو أخذوه من (تقرير) وتثبيت ماض (على) وفق (حكم العقل الأصلي) -البراءة الأصلية- وبقاء ما كان على ما كان هذا كله يمكن أن يكون هو مأخذ الصحابة لهذا الحكم.

(وما جاوز هذا) فلم يكن شيئا منه (كان) محصورا في (اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم) المعلوم من جهة الدليل الشرعي -كالنص- (لا) أنه غير ذلك كاجتهادهم (في تنقيحه) أي المناط أي استخلاصه من دليل ادعي تضمنه له (واستنباطه) أي استخراجه من دليله (و) من المعلوم المقرر أن (الحكم) الشرعي كوجوب الزكاة والصوم والصلاة ونحوها (إذا صار معلوما) محله أو زمنه أو مكانه وما ماثل ذلك ومعروفا (بضابط) شرعي معين (فـ)ـإن (تحقيق) وجود ذلك (الضابط) الذي يتعلق به ذلك الحكم (في كل محل) ورد فيه (يحتاج إلى اجتهاد) في تحقيقه والتبين في وجوده وحصوله في ذلك المحل ومن ذلك المسكنة والفقر ونحو ذلك مما ورد في ضبط مستحقي الزكاة ونحوها ومثل ذلك المرض والسفر ونحو ذلك مما تعلقت به الرخصة الشرعية وكذلك ما أنيط بالولاية من مناط تحقق به وهكذا كل ما وضعه الشارع ضابطا ومناطا يعرف به محل الحكم المتعلق به.

وهذا أمر معلوم مقام عليه النظر الفقهي والاجتهاد في تحقيقه ونحن (لا) نجحد هذا ولا (ننكره) والسلف كلهم على علم بهذا، وهم ماضون على

موجبه ومقتضاه (فقد علموا قطعا) وجزما (أنه لا بد) لإصلاح الناس وانتظام أحوالهم المعاشية والنفسية (من) نصب (إمام) وخليفة يتولى أمورهم و يسوسهم (و) كذلك قد (علموا أن) الشخص (الأصلح ينبغي) أي يجب (أن يقدم) على غيره من الناس في ولاية أمورهم، وقيادتهم في أمرهم الديني والدنيوي (وعرفوا) أيضا (بالاجتهاد) وتحقيق المناط من هو (الأصلح) من الناس الذي يستحق أن يقدم عمن سواه في الولايات العامة والخاصة وقد عملوا على وفق ذلك (إذ لا بد منه) ولا مناص، (و)كل ذلك (لا سبيل إلى معرفته) وإدراكه (إلا بالاجتهاد) في تحقيق المناط الذي يتعلق به محل ذلك كله ووجوده، ويتوقف عليه حصوله. (و)كما عرفوا ما تقدم ذكره (عرفوا) كذلك (أن حفظ القرآن) وصيانته (عن الاختلاط) بغيره كالأحاديث النبوية (و) عن (النسيان) له أمر (واجب قطعا) لأن ذلك مما يحفظ به هذا الدين، ويبقى، ولو لم يؤت فانه قد يمتد البلى والاندثار إلى معالم الدين كلها وأسسه (وعلموا) في هذا الشأن (أنه لا طريق) يمكن سلوكه (إلى حفظه إلا الكتبة) أي التقييد له بالكتابة وجمعه (في المصحف) الذي يوجب حفظه، وإن انمحى من الصدور، وزال وجوده منها، وبناء على هذا العلم وعملا به أتى الصحابة ما يوجبه ذلك من أعمال وتصرفات، ولا علاقة لهذا كله ونحوه بالقياس (فـ) إن (هذه أمور) أي أفعال (علقت) من حيث شرعيتها (على المصلحة) الثابت اعتبارها ووجوب العمل بها بالدليل الشرعي الموجب لذلك في حقها ، وهذا الدليل قد يكون (نصا) شرعيا من الكتاب أو السنة أو منهما معا، (و) قد يكون (إجماعا) بل قد يكون إياهما معا ومن المعلوم بالضرورة العادية أن المصلحة التي أناط الشارع الحكم بها يجب تحقيقها في محل ذلك الحكم (و) من المسلم المعروف بمقتضى العادة أنه (لا يمكن تعيين) هذه (المصلحة) وتحقيقها (في) حق (الأشخاص) كالمساكين بالإضافة إلى المسكنة (و) في

حق (الأحوال) كالفقر والمسكنة والسلامة من العيب (إلا بالاجتهاد) وتجريد النظر لذلك. هذا -وهو اعتبار هذه المصلحة- هو معلمة النظر في هذا الشأن، وبذلك يجب التمسك به (فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم، وما جاوز هذا) وتخطاه، وخرج عنه (من تشبيه مسألة) شرعية لم يرد فيها حكم شرعي منصوص عليه (بمسألة) شرعية أخرى ورد فيها ذلك، وإلحاقها بها في الحكم (واعتبارها بها) في إثبات ذلك ما هو إلا تصرف فاسد إذ (كان ذلك) واردا (في معرض النقض) له إذ ما حصل إلا (بخيال فاسد لا) أنه وارد (في معرض) ومقام (اقتباس الحكم) من الدليل وأخذه منه، وهذا الحال -وهو سوق هذا الضرب من النقض- وارد في أقوال السلف أنفسهم (كقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وهو يرد قول من ذهبوا إلى الحكم بالتفاوت (في دية الأسنان) بتفاوت منافعها (كيف) اعتبروا هذا التفاوت بما اختلفت فيه الدية باختلاف المنافع فيه و(لم يعتبروا) فيما يحكمون به من ذلك (ب)دية (الأصابع) التي لم يلتفت فيها إلى هذا المناط وهو اختلاف المنافع وتفاوتها (إذ عللوا) الذي حكموا به من (اختلاف دية الأسنان) وتفاوتها (باختلاف منافعها) وتفاوت (درجاتها) فإن الأخذ بهذا المناط مردود مقدوح فيه (وذلك) أمر بين إذ هو (منقوض ب)دية (الأصابع) فإن منافعها مختلفة متفاوتة ومع ذلك فان الدية لا تختلف فيها ولا تتفاوت. وهذا الخبر سبق إيراده وقد أخرجه مالك في الموطأ بلفظ: "عن أبي غطفان بن طريف المري، أن مروان بن الحكم بعثه الى عبدالله بن عباس يسأله: ماذا في الضرس؟ فقال عبدالله بن عباس: "فيه خمس من الابل". قال فردني مروان الى عبدالله بن عباس فقال: "أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال عبدالله بن عباس: "لو لم تعتبر ذلك الا في الأصابع عقلها سواء".[1]

(١) الموطأ، كتاب العقل، باب عقل الأسنان.

(و) في هذا السياق نذكر بأننا (نحن لا ننكر) بمقتضى قواعد النظر وبموجب الأدلة العقلية (أن النقض) قادح من القوادح وطريق (من طرق إفساد القياس) وهدمه (وإن كان القياس) باطلا و(فاسدا بنفسه أيضا) إذ ليس دليلا شرعيا أصلا. وهذا الذي ذكره ابن عباس دليل على ذلك من حيث جريان هذا الضرب من النقض بالقياس (وكذلك قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضا) في شأن مسألة قتل أناس متعددين لشخص -(أرأيت لو اشتركوا في السرقة) سرقة جزور - مثلا- قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا القول (حيث توقف عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن) الحكم والقضاء بـ(قتل سبعة) أشخاص (بـ)ـبشخص (واحد) قتلوه، ولم يكن عمر أول الأمر يرى جواز هذا الحكم والقضاء به (فإنه لما تخيل) وظن (كون الشركة) أي الاشتراك في هذا الفعل (مانعا) من هذا الحكم والقتل لهؤلاء، وكان قد رأى هذا الرأي وذهب إليه (بنوع من القياس) وقد يكون هو القتل الخطأ؛ إذ لا تتعدد فيه الدية مثلا، وقد يكون دليله هو أن ما شرع هو قتل النفس الواحدة بالنفس الواحدة، فما خرج عن هذا لا يجري فيه هذا الحكم وهذا من أفراده لكن (نقضه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بـ) الاشتراك في (السرقة) لأنه يجري فيه قطع كل من شارك فيها. وهذا الخبر أخرجه عبد الرزاق في المصنف بلفظ أن ابن جريج قال: أخبرني عمرو أن حي بن يعلى، أخبره أنه سمع يعلى يخبر بهذا الخبر، قال: اسم المقتول أصيل، وألقوه في بئر بغمدان فدل عليه الذبّان الأخضر، فطافت امرأة أبيه على حمار بصنعاء أياما، تقول: اللهم لا تخفي على من قتل أصيلا، قال عمر: إن يعلى كان يقول: كان لها خليل واحد فقتله، هو وامرأة أبيه، فقال حي: سمعت يعلى يقول: كتب إلي عمر «أن اقتلهم فلو اشترك في دمه أهل صنعاء أجمعون قتلتهم»، قال ابن جريج: وأخبرني عبد الكريم أن عمر كان يشك فيها حتى قال له علي: «يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في

سرقة جزور فأخذ هذا عضوا، وهذا عضوا أكنت قاطعهم؟» قال: «نعم» قال: فذلك حين استمدح له الرأي.

وهكذا نقض هذان الصحابيان هذا الذي عرض لهما من هذين القياسين وهدماهما (فإذاً) بناء على هذا (ليس في شيء من ما ذكرتموه من الأحكام) القياسية (ما يصحح) كونه حكما شرعيا (بالقياس) ويثبت أنه كذلك به (أصلا) من غير حاجة إلى النقض أو غيره مما يهدمه وهو ما يفيد أنه غير مستند إلى الشارع على وجه بين ثابت، فإذا كان الحكم ينقض بمثل هذا ويهدم أصله به فإن هذا دليل على أن ذلك كله لا متمسك فيه، وأنه باطل، هذه هي صورة هذا الاعتراض و متضمنه، وهو باطل مردود إذ يجاب عنه بما يقضى ببطلانه. (والجواب) عنه الذي يفيد بطلانه هو أن (هذا) الذي ذكر من أن السلف كانوا يعلقون الأحكام على المصلحة، وأنه قد نقل عنهم القول بالقياس والرأي ما هو إلا (اعتراف) وإقرار (بأنه لا حاجة في) إثبات (الحكم) الشرعي وثبوته (إلى دليل قاطع) يفيد العلم (و) يدل كذلك على (أن الحكم بالظن) والقضاء به (جائز) وسائغ شرعا، والظن المتمسك به هنا عام يشمل الظن الذي يكون في تحقيق المناط والظن الذي يكون في الاجتهاد في استخراج المناط وتنقيحه.

(والإنصاف) -وهو قول الحق في النفس- يستلزم ويوجب (الاعتراف) والإقرار (بأنه لو لم يثبت) عن السلف (إلا) العمل بـ(ـهذا النوع من الظن) وهو الذي يكون في تحقيق المناط وحده (لكنّا) مقتصرين عليه فـ(ـلا نقيس ظن القياس) -يمكن أن تكون هذه الإضافة من إضافة المظروف للظرف- أي الظن الذي يكون في القياس ويلحق به النظير بنظيره، ويمكن أن تكون من إضافة المسبب إلى السبب أي الظن الذي يكون سببه القياس ويمكن عكس هذا. وعلى كل حال معنى هذا الكلام: لا نقيس الظن الذي يكون قائما

بالقياس حال إجرائه (على ظن الاجتهاد) -فيه من حيث إضافته ما في الذي قبله- يعني: الظن الذي يقوم بالمجتهد في حال اجتهاده وذلك (في) إثبات (مفهوم الألفاظ) الموافق والمخالف، أو نفيه (و)في (تحقيق) مناط الأحكام وتبين وجوده والتثبت من حصوله في موضع النظر، وإنجاز الحكم، وإنما قلنا: بأننا سننكف عن إعمال ذلك الظن قياسا على هذا الظن لو لم يرد عن السلف العمل به على قطع (إذ يجوز أن يتعبدنا) الله تعالى (بنوع من الظن) ويجعله أمارة على حكمه (دون نوع) آخر منه، "والله يحكم ما يريد"، "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون".

(ولكن بان لنا) وظهر (على القطع) والجزم (أن اجتهاد الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) وإعمالهم الظن في بناء الأحكام الفقهية (لم يكن مقصورا على) هذا الذي قاله هؤلاء المنكرون للقياس و(ما ذكروه) من ذلك، وهو تحقيق المناط وتعليق الأحكام بالمصالح (بل جاوزوا ذلك) وتخطوا (إلى) إعمال (القياس) وبناء الأحكام به (و) إلى اعتبار (التشبيه) بين مواضع الأحكام ثم إلحاق بعضها ببعض به (فحكموا) على مقتضى ذلك وموجبه (بأحكام) فقهية، و هذا فعل قد صدر منهم، وهو مروي عنهم بالتواتر وقد سيق من الأدلة ما يقضي بذلك، وفي واقع الأمر (لا يمكن تصحيح ذلك) الذي ذكر من حكمهم بهذه الأحكام أي إثبات صحته، وبيان أنه حكم شرعي (إلا بـ)ـالاستناد إلى (القياس) والقول بكونه دليله (وتعليل) الحكم الوارد في (النص) الذي جعل أصلا في ذلك القياس (وتنقيح مناط) ذلك (الحكم) وتبين وجوده وحصوله في هذا المقيس. فهذا كله تشهد عليه الأحكام الفقهية التي جاءت عن هؤلاء الصحابة وتصرفاتهم وأعمالهم التي نقل عنهم ثبوتها على وجه لا يتطرق إليه الشك، وهي تصرفات مشهورة سيار ذكرها في الآفاق (وذلك كعهد أبي بكر) بالخلافة (إلى عمر) بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) وتوليته إمارة المؤمنين من بعده، وما كان

هذا منه إلا عن قياس (فإنه قاس هذا العهد) العهد بالخلافة والولاية (على العقد) والاتفاق بين المسلمين الذي يكون (بالبيعة) لشخص ما ومعاهدته على تولي أمور المسلمين، وإدارة شؤونهم الدنيوية ونظم خيوط سلوكهم على استقامة وهذا العقد هو الذي تولى به أبو بكر الخلافة كما هو معروف، وبذلك يكون ذلك العهد فرعا لهذا العقد، ومقيسا عليه. وهذا القياس من الأقيسة التي وردت عن الصحابة.

(و)منها كذلك (قياس أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) لحكم منع أداء (الزكاة على) حكم منع فعل (الصلاة) والإتيان به وقد جرى هذا القياس (في) شأن (من منع) أداء (الزكاة) وامتنع منه. وهذا أمر قد سبق ذكره.

(و) منه أيضا (رجوع أبي بكر إلى) الحكم بـ(توريث) الجدة للأب (أم الأب) أب الميت (قياسا على) الجدة للأم (أم الأم) وقد كان أبو بكر أول الأمر مانعا الجدة للأب من الميراث ثم رجع عن ذلك كما هو مروي. وقد أخرج هذا الخبر مالك، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد: أنه قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الصديق، فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث. فجعل أبو بكر السدس بينهما.

(و)منه كذلك (قياس عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخمر) المحرم على المسلمين (على الشحم) المحرم على اليهود وقياسه هذا قد جرى (في تحريم ثمنه) فقال في ذلك على ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عباس، قال: بلغ عمر بن الخطاب، أن فلانا يبيع الخمر فقال: ما له قاتله الله، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوها فباعوها، وأكلوا أثمانها».

(و) منه أيضا (قياسه) الشخص (الشاهد على) الشخص (القاذف) في الحكم، وقد حصل منه ذلك (في) شأن (حد أبي بكرة) حين لم تتم شهادته هو ومن معه في هذه الشهادة على القاذف المحض.

وهذا الخبر نصه -كما في مصنف ابن أبي شيبة- عن قسامة بن زهير، قال: لما كان من شأن أبي بكرة، والمغيرة بن شعبة الذي كان، قال أبو بكرة: اجتنب أو تنح عن صلاتنا، فإنا لا نصلي خلفك، قال: فكتب إلى عمر في شأنه، قال: فكتب عمر إلى المغيرة: «أما بعد، فإنه قد رقي إلي من حديثك حديث، فإن يكن مصدوقا عليك فلأن تكون مت قبل اليوم خير لك»، قال: فكتب إليه وإلى الشهود أن يقبلوا إليه، فلما انتهوا إليه دعا الشهود، فشهدوا، فشهد أبو بكرة وشبل بن معبد، وأبو عبد الله، نافع، فقال عمر حين شهد هؤلاء الثلاثة: " أود المغيرة أربعة، وشق على عمر شأنه جدا، فلما قام زياد، قال: «إن تشهد إن شاء الله إلا بحق» ثم شهد، قال: أما الزنا فلا أشهد به، ولكني رأيت أمرا قبيحا، فقال عمر: «الله أكبر، حدوهم، فجلدوهم» فلما فرغ من جلد أبي بكرة قام أبو بكرة، فقال: أشهد أنه زان، فهم عمر أن يعيد عليه الحد، فقال علي: «إن جلدته فارجم صاحبك، فتركه فلم يجلد، فما قذف مرتين بعد».

(و)من ذلك أيضا (تصريح علي) وقوله (بـ) تحكيم (القياس على الافتراء) أي القذف والاتهام بالزنى (في) شأن تقدير (حد الشرب) للخمر. وهذا الخبر أخرجه مالك في الموطأ عن ثور بن زيد الديلي، أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، أو كما قال، فجلد عمر بن الخطاب في الخمر ثمانين.

هـذه جملـة مـن المرويـات عـن الصحابـة في المصير إلى هـذا الضرب من الاجتهاد الذي فيه إلحاق معلوم مجهول الحكم بمعلوم معلوم الحكم (ولسنا نعني بالقيـاس) هـذا الـذي كلامنـا فيه (إلا هـذا الجنس) من الاجتهـاد (وهو) تصرف المصير إليـه والقـول بـه مـن الصحابة أمر (معلـوم) صـدوره (منهـم) وإتيانهـم إيـاه (ضرورة) وعلى القطـع وذلـك (في وقائـع) ومسـائل كثيرة بـل في وقائـع (لا تحصـى ولا تنحصر) وقـد شـحنت بها الأسـفار والكتـب الفقهية والأصوليـة وغيرها.

(و) إذا وقـع التشـوف إلى ذكـر شيء منهـا لمزيـد بيـان لذلـك والتمثيل لـه فـ(ـلنعين) ولنخصـص بالذكـر حكـم (مسـألتين مشـهورتين) اجتهـد في بنـاء الحكـم فيهمـا الصحابـة (و) قـد (نقلتـا علـى) سـبيل (التواتر) الـذي يفيد العلم الضروري بذلـك، (و)هتان المسـألتان: إحداهما (هي مسـألة) ميراث (الجد) إذا اجتمـع (والإخـوة) في الفريضـة. (و)ثانيتهمـا المسـألة التـي يترجـم عليهـا بـ (مسـألة الحـرام) ويراد بها قول الرجل لامرأته: أنت علي حرام. هتان المسـألتان قد اجتهد الصحابة فيما يصار إليه من حكم في حقهما.

(أما) حكـم مسألة الحرام هذه المتقرر (في) حق قول الزوج المذكور، وهو (قولـه) لهـا (أنت علي حرام) فإنه كما هـو معلوم قد اختلف الصحابة في تعيينه وصـاروا في شـأنه إلى مذاهب فـ(ألحقه بعضهم بالظهـار) فأجرى عليه حكمه وموجبـه، وقضـى فيـه بمـا ورد في الظهار من حكـم وهو (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لـم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسـا فمن لـم يسـتطع فإطعام سـتين مسـكينا) وعلى هذا المذهـب عثمـان بن عفان، وابـن عباس، وأبو قلابة، وهـذا هو المذهـب الأول في هذه المسألة.

(و) المذهب الثاني هو أنه طلاق؛ إذ قد ألحقه (بعضهم بالطلاق) وعلى هذا المذهب زيد بن ثابت وعلي.

(و) المذهب الثالث هو أنه يمين فقط؛ فقد ألحقه (بعضهم باليمين) فيصار في حقه إلى التكفير بما ورد في كفارة اليمين، وعلى هذا المذهب أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

(وكل ذلك) الذي مضى عليه هؤلاء السلف في بناء هذه الأحكام إنما هو (قياس) لهذا القول على غيره من الأقوال التي وردت فيها أحكام منصوص عليها (وتشبيه) له بها، وقد صاروا إلى هذا (في) هذه الـ(مسألة) إذ (لا نص) مخصوص (فيها) يبين حكمها فالحرة تحريمها لم يرد فيه نص يبين حكمه (إذ النص ورد في) شأن تحريم المرأة (المملوكة) وذلك (في قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) فقد روي في سبب نزول هذه الآية -كما في تفسير الطبري- أن رسول الله ﷺ أصاب أم إبراهيم في بيت بعض نسائه؛ قال: فقالت: أي رسول الله في بيتي وعلى فراشي، فجعلها عليه حراما؛ فقالت: يا رسول الله كيف تحرم عليك الحلال؟ فحلف لها بالله ألا يصيبها، فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: "يأيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك". قال زيد -يعني ابن أسلم-: فقوله أنت علي حرام لغو.

(و) هذا (النزاع) الفقهي بين الصحابة لم يقع في تحريم المملوكة وإنما (وقع في) تحريم (المنكوحة) زوجة كانت أو أمة فراش (فكان من حقهم) أي الصحابة (أن يقولوا هذه لفظة) وهي أنت علي حرام لفظة (لا نص) شرعي وارد (فيها) يعني في بيان حكمها من جملة ما ورد من النصوص (في) بيان أحكام مسائل (النكاح) وبذلك (فـ) إنه (لا حكم لها) منصوص عليه، (و) على ذلك فإنه يمكن للصحابة -إذا مضوا على طريق هؤلاء ومن وافقهم

كالظاهرية- أن يقولوا ما دام هذا هو الحال في ذلك وهو أن النص الشرعي لم يرد في هذه المسألة فإنه (يبقى الحل) حل الاستمتاع بالمنكوحة (والملك) القاضي بإباحة أمة الفراش حكما (مستمرا) على ما هو عليه (كما كان) قبل هذا القول -وهو أنت علي حرام- وإنما كان مصير هؤلاء الصحابة إلى هذا من حقهم (لأن قطع الحل) في موضع ما ورفعه منه بعد ثبوته فيه (و)كذلك (رفع الملك) بعد تقرره لشخص ما شرعا (أو إيجاب الكفارة) بفعل ما إنما (يعرف بنص) شرعي (أو قياس) لذلك (على شيء منصوص) عليه ورد فيه ذلك الحكم (والقياس باطل) فاسد لا يبنى عليه حكم، وعلى هذا فإن هذه المسألة قد خلت عما يستند إليه في بناء الحكم فيها وإذا كان هذا هو حالها (فـ)إنه يتقرر أنه (لا) حكم فيها. وإذا كان هذا مما يجوز للصحابة المصير إليه وصار من حقهم القول به (فلم) لم يصيروا إليه، وأعرضوا عنه، وذهبوا إلى الأخذ بالقياس في ذلك فـ(قاسوا) المرأة (المنكوحة على الأمة) و ألحقوها بها في الحكم (ولم) لم يقولوا هذا لفظ لم يرد في حكمه نص شرعي فالوجه إلحاقه بما يجري فيه حكم البراءة الأصلية، ولم صاروا إلى خلاف ذلك، إذ أجروا فيه القياس فـ(قاسوا) يعني بعضهم (هذا اللفظ) أنت علي حرام (على لفظ الطلاق) وألحقوه به في الحكم (و) بعضهم قاسه (على لفظ الظهار) فألحقه به في الحكم -وقد تقدم ذكر ذلك كله- (ولم يقل أحد من الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ-) ما لكم ولهذا الخوض في هذه المسألة التي لا نص فيها (وقد أغناكم الله عَزَّ وَجَلَّ عن إثبات حكم في مسألة لا نص فيها) إذ ما سكت الشارع عن حكمه ما هو إلا عفو ورحمة بكم، وهو سبحانه غير ناس (وما كان ربك نسيا) لذلك ولغيره فلو كان له فيه حكم غير البراءة الأصلية لأنزله وخاطب به عباده. وإنما لم يقل أحد من الصحابة هذا القول ولم يصر إليه لأنهم يعلمون أن الدليل الذي يؤخذ به في مثل هذه المسألة التي لا نص فيها هو القياس وإعمال النظر الفقهي.

(و) هذا الذي قيل في هذه المسألة هو (كذلك) الذي قيل في مسألة (الجد) مع الإخوة إذ (الجد وحده عصبة بالنص) لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: " وما بقي فلأولى رجل ذكر"، وفي خبر أخر عن عمران بن حصين: " أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: إن ابن ابني مات، فما لي من ميراثه؟ قال: "لك السدس" فلما أدبر دعاه، فقال: "لك سدس آخر" فلما أدبر دعاه فقال: "إن السدس الآخر طعمة". أخره أبو داود والترمذي.

(والأخ وحده) كذلك (عصبة بالنص) لهذا الحديث الأول، ولقوله تعالى: " إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين".

(ولا نص) يبين حالهما (عند الاجتماع) أي اجتماعهما (فقضوا) أي الصحابة في ذلك (حيث لا نص) فيه (بقضايا) أي بأحكام (مختلفة) باختلاف ما اعتبره هؤلاء الصحابة في بنائها والقول بها من التشبيه والإلحاق بالنظائر. (و) هكذا (صرحوا بالتشبيه) تشبيهه حال الجد مع الإخوة (بالحوضين) من الماء (و) التشبيه بـ(الخليجين) الشعبين من الماء. يشير المصنف بهذا إلى ما أخرجه البيهقي في سننه بلفظ: " كان من رأي أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن يجعلا الجد أولى من الأخ، وكان عمر يكره الكلام فيه، فلما صار عمر جدا قال: " هذا أمر قد وقع، لا بد للناس من معرفته "، فأرسل إلى زيد بن ثابت فسأله، فقال: " كان من رأي أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن نجعل الجد أولى من الأخ "، فقال: يا أمير المؤمنين، لا تجعل شجرة نبتت فانشعب منها غصن، فانشعب في الغصن غصن، فما يجعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني، وقد خرج الغصن من الغصن؟ قال: فأرسل إلى علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فسأله، فقال له كما قال زيد، إلا أنه جعل

سيلا سال فانشعبت منه شعبة، ثم انشعبت منه شعبتان، فقال: أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى رجع أليس إلى الشعبتين جميعا؟ فقام عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فخطب الناس فقال: " هل منكم من أحد سمع رسول الله ﷺ يذكر الجد في فريضة؟ " فقام رجل فقال: سمعت رسول الله ﷺ ذكرت له فريضة فيها ذكر الجد فأعطاه الثلث، فقال: " من كان معه من الورثة؟ " قال: لا أدري، قال: " لا دريت "، ثم خطب الناس فقال: " هل أحد منكم سمع رسول الله ﷺ ذكر الجد في فريضة؟ " فقام رجل فقال: سمعت النبي ﷺ ذكرت له فريضة فيها ذكر الجد، فأعطاه رسول الله ﷺ السدس، قال: " من كان معه من الورثة؟ " قال: لا أدري، قال: " لا دريت ". قال الشعبي: وكان زيد بن ثابت يجعله أخا حتى يبلغ ثلاثة هو ثالثهم، فإذا زادوا على ذلك أعطاه الثلث، وكان علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يجعله أخا حتى يبلغ ستة هو سادسهم، فإذا زادوا على ذلك أعطاه السدس".

وقد (صرح من قدم الجد) على الإخوة كابن عباس بأنه أب قياسا على ابن الابن فإنه ابن (وقال) في ذلك (ابن الابن ابن فليكن أبو الأب أبا) قال عبد الرزاق في المصنف: " وهو أب فليس للإخوة معه ميراث وقد قال الله تعالى: " ملة أبيكم إبراهيم"، وبيننا وبينه آباء".

(وصرح من سوى بينهما) أي بين الجد والإخوة في الميراث (بأن الأخ يدلي) ويتصل بالميت -وهو الأخ- (بالأب والجد أيضا يدلي به) أي الأب وعليه (فالمدلى به) إلى الميت (واحد) وهو أبوه (والإدلاء) كما ترى (مختلف) فالأول بالأبوة والثاني بالبنوة (فقاسوا الإدلاء) الذي ثبت (بجهة الأبوة على الإدلاء) الذي ثبت (بجهة البنوة) وسووا بينهما في الحكم وهو الإرث وقد مضى الصحابة إلى هذا القياس -هنا- (مع أن البنوة قد تفارق الأبوة في أحكام) إذ للأبوة أحكام تختص بها كالمنع من القصاص وصحة

الاعتصار من الولد ومشاركته في المال بوجه ما، وللبنوة أحكام تختص بها كوضع الاسم والحق في العقيقة ونحو ذلك.

وهذا كله يدل على أن الصحابة قد تمسكوا بالقياس وجعلوه دليلا شرعيا في هذا الموضع ومضوا فيه على وفق ما بدا لهم فيه من رأي فقالوا به.

وعلى هذا السنن -أيضا- مضى ابن عباس في مسألة ميراث الزوج مع الأبوين من حيث القول فيها بالرأي (وكذلك قال زيد) بالرأي (في) هذه المسألة (مسألة زوج وأبوين) يعطى (للأم ثلث ما بقي) بعد أخذ الزوج والأب (فقال) له (ابن عباس: أين رأيت) ووجدت (في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي؟ فقال) زيد: (أقول برأيي) الذي أدّاني إليه اجتهادي (وتقول برأيك) الذي أدى إليه اجتهادك وهذا نص صريح بأن هذه المسألة الحكم فيها مبني على الرأي والقياس (فزيد) بن ثابت (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قاس حال وجود الزوج) الموجود في هذه المسألة (على) حال (ما إذا لم يكن زوج) إذ في هذه الحال (يكون للأب ضعف ما للأم) إذ تأخذ الأم بالفرض ويأخذ الأب الباقي -الثلثين- بالتعصيب (فقال نقدر كأن الباقي بعد الزوج والزوجة هو (كل المال ونقدر) كذلك (كأن الزوج لم يكن) وكذلك الزوجة لأن هذه المسألة مفروضة في وجودهما معا كما هو معروف.

وهذا الذي نسبه المصنف لزيد -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- من بيان لصورة قياسه في هذه المسألة لم أظفر به منصوصا عليه ولعل المصنف قاله عن لسانه استنباطا، فذكره توجيها لقوله هذا في هذه المسألة نعم مما لا يتطرق إليه الشك أن هذه المسألة قد صار الصحابة في بناء الحكم فيها إلى اعمال القياس، وهذا أمر قد علم من نصوصهم وأقوالهم في بيان آرائهم في هذه المسألة.

(و) هذا غير مختص بهذه المسألة بل هو (كذلك) جار في غيرها فإن (من فتش) وبحث (عن) سبب (اختلافاتهم في) أحكام (مسائل الفرائض وغيرها)

مما تقدم ذكر بعضها كما سيأتي بعض أخر منها (علم ضرورة) وعلى قطع (سلوكهم) في بناء الأحكام فيها (طرق المقايسة) فيها بإلحاقها بنظائرها وأشباهها التي وردت فيها أحكام منصوص عليها (و) سلوكهم مسلك (التشبيه) بإلحاق المسائل بعضها ببعض على وفق ما يقضي به الشبه المناسب للحكم بينها ، فإن عرضت جملة من وجوه الشبه في موضع ما ألحق بالأشد شبها به (و) قد تقرر في هذا الشأن (أنهم إذا رأوا) وصفا (فارقا) معتبرا ما يفيده من فرق (بين محل النص) يعني بين المحل الذي ورد النص بحكمه (وغيره) من محل آخر (و) لكنه مع ذلك (رأوا) مناطا (جامعا) بين هذين المحلين ، (وكان) هذا (الجامع في) إيجاب و(اقتضاء الاجتماع) بين المحلين في الحكم (أقوى) وأرجح (في القلب) قلب المجتهد ونفسه مطمئنا به (من) ذلك الوصف (الفارق في اقتضاء الافتراق) بين المحلين (مالوا إلى) هذا المناط (الأقوى والأغلب) بمقتضى نظرهم الاجتهادي، فبنوا الحكم عليه وألغوا اعتبار ذلك الفارق. وهذا باد أمره في كل حكم ذهبوا إليه من هذه الأحكام وما كان اختلافهم حاصلا فيما اختلفوا فيه من ذلك إلا لهذا السبب ، وما كان لهم أن يقرروا حكما معينا فيه إلا بذلك (فإنا نعلم أنهم) أي الصحابة (ما طلبوا) تحصيل (المشابهة) بين المحلين -المقيس و المقيس عليه- (من كل وجه) بحيث لا يكون أحدهما مختلفا عن الآخر بأي حال من الأحوال ، وإنما طلبوا ما يلحق به أحدهما بالآخر من شبه يكون جامعا بينهما في إفادة الحكم الجاري فيهما ، (إذ لو تشابها من كل وجه لاتحدت المسألة) مسألتهما (ولم تتعدد) إذ يكون حينئذ موضوعها واحدا (فيبطل التشبيه) بين المحلين (والمقايسة) بينهما ، فلو كان النبيذ يشبه الخمر من كل وجه لكانت مسألتهما واحدة ، ودليل حكمها قوله تعالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام

رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"، وكذلك الأرز والبر، وكل ما تجري فيه هذه المقايسة الفقهية، ويعمل به فيها، فإنه لو كان الشبه بينه وبين ما يقاس عليه ما صير في حقه إلى القياس أصلا وإنما سيقتصر على وحدة مسألتهما ويستغنى بذلك عن القياس والبحث عن التشبيه ووجهه وحاله. وهذا أمر بين فإن الصحابة ما كانوا يبحثون عن هذا في ما يجرون به أقيستهم من الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وهذا أمر معلوم من حالهم في هذا الشأن (و) كما نعلم أن هذا هو حالهم في هذا الشأن نعلم كذلك أنهم (كانوا لا يكتفون بـ)حصول (الاشتراك) بين المحلين -المقيس المقيس عليه- (في أي وصف كان بل) يشترطون أن يكون هذا الاشتراك حاصلا (في وصف) يكون بمقتضى حاله (هو مناط الحكم) في المقيس عليه وعلته ، ويكون موجودا في المقيس أيضا قائما به، (وكون ذلك الوصف مناطا) لهذا الحكم وعلة إنما يعرف بالاجتهاد والاستنباط - استخراج المناط- إذ (لو عرفوه بالنص) الشرعي المعين له (لما بقي للاجتهاد) في محله (والخلاف) في حكم هذا المحل (مجال) ومسرح ، وبذلك (فـ) إن الصحابة (كانوا يدركون) ذلك (المناط بظنون) تقضي بأنه مناط (وأمارات) تدل عليه كالمناسبة ، والإحالة ودوران الحكم معه ونحو ذلك مما يسمى بمسالك العلة فلا يقبلون جعل كل وصف مشترك جامعا بين المقيس و المقيس عليه ، بل يشترطون في كونه جامعا بينهما في الحكم أن يكون مناطا ويعلم بما ذكر من المناسبة ونحوها (ونحن أيضا نشترط ذلك) وهو أن يكون ذلك الوصف مناطا على الوجه الذي تقدم ذكره ونوجبه (في كل قياس) فلا يصح عندنا القياس ولا نعتقد أنه قياس فقهي إلا إذا استكمل شروطه ومنها هذا الشرط (كما سيأتي) ذلك مبينا (في باب) بيان طريق (إثبات علة الأصل) وكيف يحصل ذلك؟

هذا ما يتعلق بهذا الاعتراض الرابع وما أجيب عنه.

(الاعتراض الخامس) هو (أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إن قالوا بالقياس) هذا وعملوا به وجعلوه حجة شرعية ابتداعا له برأيهم ونظرهم و(اختراعا) له (من تلقاء أنفسهم) كان ذلك شرعا في الدين لما لم يأذن به الله تعالى (فـ) صدور هذا من الصحابة (هو) أمر (محال) في حقهم فإنهم إذا أجمعوا اتصفوا بالعصمة (وإن قالوا به) وأخذوا بالعمل به (عن سماع من النبي ﷺ فـ)ـإن ما سمعوه من ذلك (يجب إظهار)ـه، نعم يجب عليهم إظهار (مستندهم) هذا في ذلك (والتمسك به) لأنه حجة شرعية يلزم الأخذ بها.

وهذا مسلك نحن وأنتم جميعا متفقون عليه وسبيل لا نزاع بيننا وبينكم فيما يفضي إليه (فإنكم) يا معشر القائسين (تسلمون أنه لا حجة فيما) اختراعه الناس أيا كانوا في أمور الدين و (أبدعوه ووضعوه) من عند أنفسهم فلا تقبلون أن يكون من الدين إلا ما هو مستند إلى صاحب الشرع إذ لا يجوز اتباع غيره في ذلك أما هو فاتباعه واجب (ونحن) كذلك (نسلم) أيضا على وجه القطع والجزم (وجوب الاتباع) علينا وعليهم (لما سمعوه) من خبر عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ وهذا لا نزاع فيه ولا خلاف بين المسلمين فيه (فإنه إذ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ) في هذا الشأن الذي هو القياس: (إذا غلب على ظنكم) أيها المسلمون المجتهدون (أن مناط الحكم(ومتعلقه شرعا هو (بعض الأوصاف) القائمة بمحل ذلك الحكم (فاتبعوه) واجعلوه علة هذا الحكم أني وجدتموه، فحيثما ظننتم أن وصفا ما هو مناط الحكم ورجح عندكم ذلك (فإن) هذا (الأمر) وهو كون هذا الوصف مناطا لهذا الحكم هو في القضاء الشرعي وواقع أمره (كما ظننتموه) فاحكموا به واعملوا بمقتضاه، (أو) قال عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا غلب على ظنكم أن بعض الأوصاف هو مناط الحكم الشرعي فإن (حكم الظان) المجتهد بذلك ورجحانه في قلبه يكون في واقع القضاء الشرعي (على) وفق (ما ظنه) فما ظنه المجتهد وأداه إليه نظره فهو حكم الله تعالى في حقه فما ظهر له من ذلك

أنه الراجح فهو (علامة) على حكم الله تعالى في حقه، (و) هو (غير علامة) لحكم الله تعالى (في حق من ظنه) عكس ذلك إذ رآه غير مناط لذلك الحكم فقضى (بخلافه) في ترجيح مناط آخر عليه وقد يكون ذلك أيضا في القضاء بالحكم غير الذي قضى به الأول، فلو ورد هذا القول عن النبي -ﷺ- (ف) إنه (لا ينكر وجوب قبول) موجب (هذا) القول والعمل بمقتضاه (لو صرح) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (به) لأنه تعالى: "يحكم ما يريد"، ونبيه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يبلغ ذلك (فإنه) -عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- (إذ قال) في مجرى الإلحاق: (إذا ظننتم أن زيدا في الدار فاعلموا) كذلك (أن عمرا في الدار) أيضا (واعلموا) مع ذلك (أني حرمت الربا) ربا النسيئة والفضل (في البر) متى حصل هذا الوجود لزيد في الدار (لكُنّا نقطع) ونجزم (بـ)ـثبوت (تحريم) الربا في (البر و) كذلك نحكم بـ(ـكون عمرو في الدار مهما ظننا أن زيدا في الدار، فـ)ـلو ورد هذا وما ماثله من القول النبوي لقلنا به؛ إذ (إلى هذا) القول (يرجع القول بالقياس) إذ هو دليله الذي يستند إليه. (ولكن) الثابت أنه لم يرد شيء من ذلك فـ(ـمن أين فهم الصحابة هذا) الذي صاروا إليه من القول بالقياس والعمل به (و)المتحقق هو ما سبق ذكره وهو أنه (ليس في الكتاب) الكريم ولا في (السنة) النبوية (ما يدل عليه) ويقضي بثبوته؟ هذا مضمون هذا الاعتراض وهو مردود، فحق الجواب عنه.

(والجواب) عنه يتحقق (من وجهين) اثنين:

أحدهما: (أن هذه) المؤنة العلمية التي تفيدنا بها النصوص النبوية في هذا الشأن (مؤنة) لا نحتاج إليها فقد (كفيناها) بثبوت إجماع الصحابة على ذلك (فإنهم مهما أجمعوا على) كون (القياس) حجة شرعية ودليلا فقهيا (فقد ثبت بـ)ـالأدلة (القواطع) كون هذا أصلا شرعيا ودليلا إذ ثبت بالأدلة القطعية كذلك (أن الأمة) الإسلامية (لا تجتمع على) ضلالة ومن الضلالة (الخطأ) المجمع عليه في الأمور الدينية، ولا شك أنهم قد استندوا في ذلك إلى أدلة

شرعية قضت عندهم بذلك فمضوا عليه، وهم في واقع الأمر ليسوا بحاجة إلى ذلك (بل) إجماعهم على ذلك كاف في إثبات كونه حجة شرعية فإنهم (لو وضعوا القياس) بنظرهم مجمعين على ذلك (واخترعوه استصوابا) -التاء والسين للتصيير- يعني وصيروه صوابا (برأيهم ومن عند أنفسهم) باجتهادهم ونظرهم الفقهي (لكان ذلك حقا) وصار هذا الذي وضعوه دليلًا شرعيا (واجب الاتباع) ولازم العمل به (فـ) إنه (لا يجمع الله أمة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ على الخطأ) الذي هو من الضلالة، وإذا تقرر هذا في هذا الشأن (فـ) إنه يتقرر به أنه (لا حاجة بنا إلى البحث) والتنقيب (عن مستندهم) من الأدلة النصية أو غيرها في ذلك. هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب.

الوجه (الثاني هو أنا نعلم أنهم) أي الصحابة (قالوا ذلك) وهو أن القياس حجة شرعية ودليل فقهي (عن مستندات) وأدلة (كثيرة خارجة عن الحصر) والعد، (و)قالوا به أيضا (عن دلالات وقرائن أحوال) قائمة ببنية الشريعة والأحكام الفقهية المنزلة (وتكريرات) لمعان معينة (وتنبيهات) وإيماءات لفظية (تفيد) بمجموعها (علما ضروريا بـ) ثبوت (التعبد بالقياس) وأنه أمر مشروع في هذا الدين، (و) ثبوت شرعية (ربط الحكم) الفقهي (بما غلب على الظن) من الأوصاف (كونه مناطا لـ)ذلك (الحكم) وعلة له.

هذا كله قد ثبتت به تلك المستندات والأدلة الموجبة له على قطع وجزم (لكن انقسمت تلك المستندات) والأدلة (إلى ما اندرس) وزال وجوده فاندثر العلم به ومعرفته (فلم ينقل إلينا اكتفاء) واستغناء (بما علمته الأمة) من ذلك (ضرورة) -تمييز محول عن المجرور- أي بما علمته بالضرورة لكونه ثابتا بالتواتر عندها أول الأمر (وإلى ما نقل) من ذلك وروي ووقع تداوله (ولكن لم يبق في هذه الأعصار) المتأخرة عن زمن السلف (إلا) ما كان من ذلك (نقل) أي منقول (الآحاد) فكان أخبارا رويت عن طريق الآحاد فقط وبهذا (لم يبق) مرويا

ومنقولا (على حد) ورتبة (التواتر) وطريقه، وعلى ذلك كان ما يورثه هو الظن فقط (فـ) هو (لا يورث العلم) ولا يكسبه (و) ينقسم كذلك (إلى ما تواتر) إذ نقلته جماعة يستحيل تواطؤهم واتفاقهم عن الكذب (ولكنـ)ـه من حيث دلالته لا يفيد العلم، إذ هو أخبار (لفظها) ليس نصا في هذا الشأن الذي هو إثبات حجية القياس وكونه أصلا شرعيا لأنه (يتطرق الاحتمال) المنافي لدلالته على ذلك (والتأويل) وهو حمله على غير ظاهره (إليه) لقبوله لذلك على وجه بين، وبهذا (فـ)ـإنه (لا يحصل العلم) ولا يتحقق (بآحادها) على وجه الانفراد والاستقلال، وإن كان قد يفيد ذلك على وجه الجمع والتضافر والاتحاد. (و) كما ينقسم هذا الدال على حجية القياس وكونه أصلا فقهيا إلى ما سبق من الآحاد والمتواتر والمندرس ينقسم كذلك (إلى ما) يعني أدلة (هي قرائن أحوال) صاحبت القول النبوي المتعلق بهذا الشأن، وفتاوى السلف وحالتهم الفقهية ونظرهم الاجتهادي، وهذه القرائن (يعسر وصفها) إذ لا تعلم إلا بمشاهدتها (و)يعسر (نقلها) إذ هي وجدانية، (فلم تنقل إلينا) لذلك، ولكن لا حاجة بنا إلى ذلك وإلى البحث عن أي مستند آخر يكون حجة على صحة هذا الأصل في هذا الشأن على وجه الضرورة (فـ)ـقد (كفينا مؤنة البحث عن) هذا (المستند لما علمناه على) وجه (التواتر من) اتفاق الصحابة و (إجماعهم) على أن هذا الأصل -القياس- دليل شرعي وأصل فقهي. هذا بيان ما ينبغي قوله وذكره في هذا الشأن، (ونحن مع) ثبوت (هذا) الذي ذكرناه من حصول الإجماع على أن هذا أصل شرعي ودليل فقهي، وعليه فإنه لا حاجة إلى دليل آخر يستند إليه فإننا (نشبع القول) ونسوق أتم البيان (في شرح) وذكر (مستندات) وأدلة (الصحابة -رضي الله عنهم- و)بيان (الألفاظ التي هي مدارك) ومآخذ وأدلة (تنبيهاتهم لـ)ـصحة (التعبد بالقياس) وجواز ذلك، وأن القياس دليل شرعي، وهذه المدارك -الأدلة- هي نصوص من الكتاب والسنة، فلنوردها على الولاء قائلين:

مدارك كون التعبد بالقياس جائزا
وأن القياس دليل شرعي وأدلة ذلك من الكتاب والسنة

لقد تضافرت أدلة الوحيين على إثبات هذا الأمر (وذلك من القرآن قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) فإنه متضمن الأمر بالمقايسة (إذ معنى الاعتبار) هو (العبور) والمرور (من الشيء إلى نظيره) وشبيهه (إذا شاركه في المعنى) الجامع بينهما في إفادة الحكم الذي وقع العبور إليه، (كما قال ابن عباس) في مسألة دية الأسنان (هلا اعتبروا) فيما يحكمون به من حكم فيها (بالأصابع) التي لا تتفاوت دياتها وإن تفاوتت منافعها. هذا هو الدليل الأول من القرآن على شرعية القياس وأنه دليل شرعي.

قال الرازي في تقرير هذا الدليل وإيراد ما اعترض به عليه والجواب عنه: " وجه الاستدلال به أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها إلى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر فإن قيل لا نسلم أن الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه أحدها أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي إنه معتبر وثانيها أن المتفكر في إثبات الحكم من طريق القياس إذا لم يتفكر في أمر معاده يقال إنه غير معتبر أو قليل الاعتبار وثالثها قوله تعالى إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار وإن لكم في الأنعام لعبرة والمراد به الاتعاظ ورابعها يقال السعيد من اعتبر بغيره والأصل في الكلام الحقيقة فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة

فحصل التعارض بين ما قلتم وما قلناه فعليكم الترجيح ثم الترجيح معنا فإن الفهم أسبق إلى ما ذكرنا سلمنا أن ما ذكرتموه حقيقة ولكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد هاهنا ما يمنع فإنه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا لا يليق بالشرع وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته سلمنا أنه لا مانع من حمله على المجاوزة لكن لا نسلم أن الأمر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعي وبيانه أن كل من تمسك بدليل على مدلول فقد عبر من الدليل إلى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع وبالنص وبالبراءة الأصلية وبالقياس الشرعي فكل واحد من هذه الأنواع يخالف الآخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس إلا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك وجهة الامتياز فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه فإن قلت القدر المشترك بين أنواع مخصوصة لا يوجد إلا عند وجود واحد منها والأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته فالأمر بإدخال الاعتبار في الوجود أمر بإدخال أحد أنواعه في الوجود ثم ليس تعيين أحد أنواعه أولى من تعيين الباقي لأن نسبة القدر المشترك بين أنواع مخصوصة إلى كل واحد منها على السوية فإما أن لا يجب شيء منها وهو باطل لأن تجويز الإخلال بجميع أنواع الماهية يلزم تجويز الإخلال بتلك الماهية فيلزم أن لا يكون مسمى الاعتبار مأمورا به وهو باطل أو يجب جميع أنواع الاعتبار المأمور به في الآية فيكون القياس الشرعي مندرجا فيه. قلت لا نسلم أنه ليس بعض الأنواع أولى من بعض لأن الاعتبار المأمور به في الآية لا يمكن أن يكون هو القياس الشرعي فقط وإلا لصار معنى الآية يخربون

بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ومعلوم أنه غير جائز بل لا بد من الاعتراف بأن الاعتبار المأمور به يفيد نوعا غير القياس الشرعي وهو الاتعاظ مثلا إلا أنا نقول إنه يفيد الاتعاظ فقط وأنتم تقولون يفيد الاتعاظ والقياس الشرعي فظهر بهذا أن الأمر بالاعتبار يستلزم الأمر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي إيجاب الاتعاظ حصل إيجاب مسمى الاعتبار فلا حاجة إلى إيجاب سائر أنواعه وأيضا فنحن نوجب اعتبارات أخر:

أحدها إذا نص الشارع على علة الحكم فهاهنا القياس عندنا واجب.

وثانيها قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وثالثها الأقيسة العقلية.

ورابعها الأقيسة في أمور الدنيا فإن العمل بها عندنا واجب.

وخامسها أن نشبه الفرع بالأصل في أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص.

وسادسها الاتعاظ والانزجار بالقصص والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتى بفرد من أفراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الأمر وثبت أنا أتينا به في صور كثيرة فلا تبقى فيه دلالة البتة على الأمر بالقياس الشرعي سلمنا أن اللفظ يقتضى العموم لكن حمله عليه هاهنا يفضي إلى التناقض لأن التسوية بين الفرع والأصل في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية بينهما في أنه لا يستفاد حكم الفرع إلا من النص كما أنه في الأصل كذلك ولأنه نوع أخر من الاعتبار والأمر بأحد الاعتبارين مناف للأمر بالآخر فإجراء اللفظ على ظاهره يقتضى الأمر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس إخراج أحد القسمين من تحت ظاهر العموم لإبقاء الآخر أولى من العكس وعليكم الترجيح ثم أنه معنا لأن تشبيه الفرع بالأصل في أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا سلمنا بأن حمله على العموم لا يفضى إلى

التناقض لكنه عام دخله التخصيص فوجب أن لا يكون حجة بيان الأول من وجوه أحدهما أن الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار عند تعادل الأمارات وفي الأشياء التي ما نصب الله تعالى عليها دليلا كمقادير الثواب والعقاب وأجزاء السماوات والأرض وفي الأشياء التي عرف حكمها بالاعتبار مرة فالمكلف بعد ذلك لا يكون مأمورا باعتبار آخر وثانيها لو قال لوكيله أعتق غانما لسواده فليس للوكيل أن يعتق سالما لسواده وثالثها أن عند قيام النص في المسألة لا يكون الرجل مأمورا بالعمل بالقياس ورابعها الأقيسة المتعارضة لا يتناولها الأمر فثبت أن هذا العام مخصوص ومثل هذا العام ليس بحجة على ما سبق بيانه في باب العموم سلمنا أنه حجة لكن حجة قطعية أو ظنية الأول ممنوع والثاني مسلم بيانه أنكم إنما بينتم كون الاعتبار اسما للمجاوزة بتلك الاشتقاقات ولا شك أن التوسل بالاشتقاقات هذه إلى تعيين المسمى دليل ظني ومسألة القياس مسألة يقينية وبناء اليقيني على الدليل المبنى على المقدمة الظنية لا يجوز. سلمنا أنه يفيد اليقين لكنه أمر والأمر لا يفيد التكرار فلا يتناول كل الأوقات سلمنا أنه يتناول كل الأوقات ولكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول ﷺ والجواب قلنا جعله حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين الأول أنه يقال فلان اعتبر فأتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير الثاني أن معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فإن الإنسان ما لم يستدل بشيء آخر على حال نفسه لا يكون متعظا إذا ثبت هذا فنقول لو جعلناه حقيقة في المجاوزة لكان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ أما لو جعلناه حقيقة في الاتعاظ كان استعماله في غيره إما بالاشتراك أو بالمجاز وهما على خلاف الأصل وعلى هذا التقرير لا يضرنا قولهم إن لفظ الاعتبار مستعمل في الاتعاظ فأما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس إنه معتبرا قلنا لا نسلم فإنه يصح أن يقال إن فلانا يعتبر الأشياء العقلية بغيرها بلى من أتى بقياس واحد لا يقال إنه معتبرا على

الإطلاق كما أنه لا يقال له إنه قائس على الإطلاق لأن لفظ المعتبر والقائس على الإطلاق لا يستعمل إلا في المكثر منه قوله المكثر من حمل الفروع على الأصول إذا لم يتفكر في أمر آخرته لا يقال له إنه معتبر قلنا لما كان الغرض الأعظم من الاعتبار هو العمل للآخرة فإذا لم يأت بما هو المقصود الأصلي قيل أنه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الآيات إنه أعمى وأصم وأما قوله تعالى وإن لكم في الأنعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل فيه لأن النظر في خلقها يفيد العلم بوجود صانعها قوله سلمناه أنه حقيقة في المجاوزة ولكن لكن وجد ما يمنع من حمله عليها قلنا لا نسلم قوله لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا قلنا لا نزاع في أنه لو نص على هذه الصورة كان ركيكا لأنه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين قوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لكن لم قلت إنه لو أمر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته كان ركيكا مثاله لو سأله عن مسألة فأجاب بما لا يتناول تلك المسألة كان باطلا أما لو أجاب بما يتناول تلك المسألة وغيرها كان حسنا قوله الأمر بالاعتبار لا يقتضي إلا إدخال فرد من أفراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي العموم لدليلين الأول أن ترتيب الحكم على المسمى يقتضي أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فيلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به الثاني أنه يحسن أن يقال اعتبر إلا الاعتبار الفلاني وقد بينا في باب العموم أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلمنا أن كل الاعتبارات داخلة تحت هذا اللفظ قوله لو حملناه على العموم لا يفضي إلى التناقض قلنا هب أنه كذلك لكنا نقول لا يجوز أن يكون المراد منه تشبيه الفرع بالأصل في أنه لا يستفاد حكمه إلا من النص وذلك لوجهين الأول أن الاعتبار المذكور هاهنا لابد وأن يكون معناه لائقا بما قبل هذه الآية

وما بعدها وإلا جاءت الركاكة والذي يليق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه وإلا لصار معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فلا تحكموا هذا الحكم في حق غيرهم إلا بنص وارد في حق ذلك الغير ومعلوم أن ذلك باطل وإذا بطل حمل الآية عليه وجب حملها على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ الثاني هو أن المتبادر إلى الفهم من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه ولذلك فإن السيد إذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للأخر اعتبر به فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم لا الأمر بالمنع منه قوله إنه عام مخصوص قلنا هذا مسلم لكنا بينا في باب العموم ان العام المخصوص حجة قوله بعض مقدمات هذه الدلالة ظنية قلنا هذا السؤال عام في كل السمعيات فلا يكون له تعلق بخاصية هذه المسألة قوله الأمر لا يفيد التكرار قلنا إنه لما كان أمرا بجميع الأقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات وإلا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الأقيسة قوله هو خطاب مع أولئك الذين كانوا في عصر الرسول ص فلم قلتم إنه يتناولنا قلنا للإجماع على عدم الفرق".

وقال الآمدي في ذلك: «والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا قال ابن عباس في الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية، أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة. وإذا ثبت أن القياس مأمور به، فالأمر إما أن يكون للوجوب أو للندب على ما سبق في الأوامر، وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعا. فإن قيل: لا نسلم أنه أمر بالاعتبار وصيغة افعلوا مترددة بين الأمر وغيره كما سبق في الأوامر، وليس جعلها ظاهرة في البعض أولى من البعض. سلمنا أنها للأمر، ولكن لا نسلم أن الاعتبار ما ذكرتموه بل هو عبارة عن الاتعاظ ويدل عليه أمران: الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ ، وقوله:

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾ ، والمراد به الاتعاظ إذ هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ.

الثاني: أن القائس في الفروع إذا أقدم على المعاصي ولم يتفكر في أمر آخرته: يقال إنه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار لما صح سلب ذلك عنه. سلمنا أن الاعتبار ظاهر في القياس لكنه قد وجد في الآية ما يمنع من الحمل عليه ويصرفه إلى الاعتبار بمعنى الاتعاظ، وذلك قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، ولو كان الاعتبار بمعنى القياس لما حسن ترتيبه على ذلك، وإنما يحسن ذلك عند إرادة الاتعاظ. سلمنا أن المراد به القياس، غير أنه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس، فكانت الآية مطلقة، والمطلق إذا عمل به في صورة أو صور لا يبقى حجة فيما عداها، ضرورة الوفاء ومعناه بدلالته، وقد عملنا بذلك في القياس العقلي والقياس الذي علته منصوصة أو مومأ إليها وبقياس الفروع على الأصول في امتناع إثباتها بالقياس. سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصا عليه وبما لم نعلم له أصلا ولا وصفا جامعا، فإن القياس غير مأمور به في ذلك كله. وكذلك إذا قال لوكيله: "أعتق غانما لسواده" فإنه لا يجوز تعدية ذلك إلى سالم وإن كان مسودا. والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة، وإن بقي حجة ففي أقل ما يتناوله الاسم العام على ما سبق في العموم. وإن سلمنا أنه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص، غير أن الآية خطاب مع الموجودين، فيختص ذلك بمن كان موجودا في وقت نزول الوحي بالآية، وإن عم جميع الأزمان ولكنه أمر مطلق، فلا يكون مفيدا للفور ولا للتكرار، وإن كان مفيدا لذلك لكن بطريق ظني لا قطعي، والمسألة قطعية لا ظنية. والجواب عن السؤال الأول أنا قد بينا أن صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب، وأن الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب أو الندب في الأوامر وأي الأمرين قدر

كان دليلا على شرع القياس. قولهم: لا نسلم أن الاعتبار عبارة عما ذكرتموه. قلنا: دليله ما ذكرناه. قولهم: يطلق بمعنى الاتعاظ. قلنا: عنه جوابان: الأول: المنع، ويدل عليه قولهم: اعتبر فلان فاتعظ، ولو كان الاعتبار هو الاتعاظ لما حسن هذا الكلام والترتيب، ولأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع. الثاني: أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى غيره مشترك بين القياس والاتعاظ أما أن الانتقال متحقق في القياس فقد سبق بيانه، وأما أنه متحقق في الاتعاظ فذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه، ويجب أن يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ، وإذا كان كذلك فالأمر بالاعتبار أمر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاظ، وهو إما أن يكون متناولا لواحد من الاعتبارات على سبيل الشيوع أو لكل اعتبار على جهة العموم. فإن كان الأول فتعلق الأمر به إنما كان لما يتعلق به من المصلحة وتلك المصلحة فكما تحصل من الواحد الفرد تحصل من كل واحد من الأفراد ضرورة الاشتراك في ملزومها، فاللفظ وإن لم يكن عاما بلفظه فيكون عاما بمعناه. وإن كان الثاني فهو المطلوب، فكان مأمورا به من جهة ما فيه من الانتقال وذلك هو القياس، وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآيتين. قولهم: القائس إذا كان معرضا عن أمر آخرته يقال إنه غير معتبر. قلنا: لا يصح إلى كونه قائسا، وإنما صح إلى أمر الآخرة، وإنما أطلق النفي بطريق المجاز نظرا إلى إخلاله بأعظم المقاصد وهو أمر المعاد.

وعن الثالث أنه إذا كان الانتقال متحققا في الاتعاظ على ما قدمناه -وذلك هو القياس- فلا نسلم امتناع ترتيب القياس على ما ذكروه.

وعن الرابع: أن اللفظ إن كان عاما فهو المطلوب، وإن كان مطلقا فيجب حمله على القياس الشرعي نظرا إلى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها، وهو إما أن تكون العلة فيه منصوصة أو مستنبطة،

والأول ليس بقياس على ما حققناه قبل. وإن كانت مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الأقيسة المختلف فيها، ويلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة أن لا قائل بالفرق).

وعن الخامس: أن العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صور التخصيص على ما سبق في العموم. وعن قولهم: إنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام، فلا يعم. قلنا: لا نسلم أنه لا يعم بتقدير الوجود والفهم، وإن سلمنا أنه لا يعم بلفظه، فهو عام بمعناه، نظرا إلى انعقاد الإجماع على أن أحكام الخطاب الثابت في زمن النبي عليه السلام عامة في حق من بعد النبي ﷺ، فإذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه وجب أن يكون عاما بمعناه ضرورة انعقاد الإجماع على ذلك وبتقدير أن لا يكون عاما لا بلفظه، فهو حجة على الخصوم في بعض صور النزاع، ويلزم من ذلك الحكم في الباقي، ضرورة أن لا قائل بالتفصيل. وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التكرار. وعن السؤال الأخير أن المسألة ظنية غير قطعية". هذا ما تقرر بهذا الدليل الأول القرآني وما تقرر فيه.

(و) الدليل القرآني الثاني هو قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ووجه الاستدلال بهذه الآية هنا أن القياس من جملة مسالك الاستنباط، وقد تقرر أنه كذلك بالإجماع.

(و) الدليل الثالث (قوله تعالى: " ما فرطنا في الكتاب من شيء"، و) وجه الاستدلال بهذه الآية هنا هو أنه (ليس في الكتاب) العزيز أحكام ما روي أن الصحابة اجتهدوا فيه ، ومن ذلك (مسألة) ميراث (الجد) إذا اجتمع (والإخوة و)كذلك مسألة (الحرام) التي موضعها قول الرجل لمنكوحته: أنت علي حرام. كل هذا ونحوه ليس في القرآن الكريم حكمه (إن لم يكن الاقتباس)

والاستنباط مشروعا (من المعاني) والمعقولات التي تضمنتها النصوص التي (في) هذا (الكتاب) القرآن الكريم.

قال الآمدي: «﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فالمراد به أن ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه، وإن كان المراد به أنه بين فيه كل شيء، فلا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم.

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وعن قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

وأما آية الذم فالذم فيها إنما كان على إطلاقهم أسماء الأصنام مع اعتقادهم كونها آلهة.

وأما آية اختلاف الألسنة، فهي غير محمولة على نفس الجارحة بالإجماع، فلا بد من التأويل.

وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الإقدار على اللغات، كيف وأن التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني، وذلك لا يعرف إلا بأمر خارج عن تلك الألفاظ، والكلام فيه إن كان توقيفيا كالكلام في الأول وهو تسلسل ممتنع، فلم يبق غير الاصطلاح.

ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة.

والجواب: قوله: المراد من تعليم آدم إلهامه بالوضع والاصطلاح مع نفسه، وهو خلاف الظاهر من إطلاق لفظ التعليم، ولهذا فإن من اخترع أمرا واصطلح عليه مع نفسه يصح أن يقال: إنه ما علمه أحد ذلك، ولو كان إطلاق التعليم بمعنى الإلهام بما يفعله الإنسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه، وحيث صح نفيه دل على كونه مجازا، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم من

التأويل فيما ذكروه من التعليم في حق داود وسليمان التأويل فيما نحن فيه، إلا أن الاشتراك في دليل التأويل، والأصل عدمه.

وقولهم: أراد به الأسماء الموجودة في زمانه، إنما يصح أن لو لم يكن جميع الأسماء موجودة في زمانه، وهو غير مسلم، بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به، ويجب الحمل عليه عملا بعموم اللفظ".

هذا ما استدل به من النصوص القرآنية على التعبد بالقياس والعمل به (وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات) في مجال احتجاجاتهم على جواز التعبد به والقول بأنه دليل شرعي، (و)دلالات هذه الآيات (ليست مرضية) في إفادة هذا الذي استدل به عليه (لأنها) أي هذه الآيات (ليست بمجردها) ودلالة ألفاظها (نصوصا صريحة) تدل على هذا المعنى بنفسها وعليه فإنها لا تفيد هذا المعنى (إن لم تنضم إليها قرائن) وأدلة أخرى تفيد ذلك.

وهذا الدليل الثالث الذي استدل به المصنف لأرباب القياس هنا يستدل به مخالفوهم على عكسه.

وعلى كل حال هذا ما سيق من الآيات على جواز التعبد بالقياس، وعلى أنه حجة شرعية، ويصح أن يلحق بهذه الآيات المذكورة الآيات التي فيها تعليل الأحكام منصوصا عليه بأدواته، كالباء، واللام، وإن، وأجل ونحو ذلك من الحروف والكلمات التي تدل على التعليل وسيرد ذكر بعض من هذه الآيات في مجال الكلام على مسالك التعليل، وعلى وجه التعيين في مسلك النص.

هذا ما يتعلق بالنصوص القرآنية المحتج بها على ما ذكر من جواز التعبد بالقياس وأنه دليل شرعي.

بعد إنجاز بيان ذلك نصير إلى إيراد أدلة من السنة النبوية الدالة على ذلك ونقول:

الأدلة السنية الدالة على جواز التعبد بالقياس وعلى أنه دليل فقهي

لقد ثبت من المعلوم المسطور أن القائلين بالقياس قد ساقوا جملة من الأحاديث التي يرون أنها دالة على ما ذكر في حق القياس (ومن ذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لمعاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "بم تحكم؟) وفي رواية: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء (قال) معاذ أقضي أو أحكم (بـ)ـما ورد في (كتاب الله وسنة رسول الله) وفي رواية: قال فإن لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله ﷺ (قال فإن لم تجد) في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله (قال أجتهد رأيي) ولا آلو أي لا أدخر جهدا (فقال) رسول الله ﷺ (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله) وفي رواية: "فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".

(وهذا) الحديث (حديث تلقته الأمة بالقبول) وعملت به (ولم يظهر أحد فيه طعنا) في سنده (و)لا (إنكارا) في متنه.

هذا ما صرح به المصنف هنا ولكن من المعلوم أن هذا الحديث قد طعن فيه من حيث سنده، بل قد أنكر بعضهم صحة متنه أيضا؟

أما من حيث الطعن في سنده، فإن جمعا من المحدثين ضعفوه وأنكروا صحته.

قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

قال البخاري في التاريخ الكبير: لا يصح. وقال أيضا لا يعرف الحارث بهذا ولا يصح.

وقال ابن حزم: "هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا فلا حجة فيمن لا يعرف من هو وفيه

الحارث بن عمر وهو مجهول لا يعرف من هو ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه.

أخبرني أحمد بن عمر العذري ثنا أبو ذر الهروي ثنا زهر بن أحمد الفقيه زنجويه بن النيسابوري ثنا محمد بن إسماعيل البخاري هو جامع الصحيح قال فذكر سند هذا الحديث وقال رفعه في اجتهاد الرأي قال البخاري ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح هذا كلام البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأيضا فإن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع لأن من المحال البين أن يكون الله تعالى يقول ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ و ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ و ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ ثم يقول رسول الله صلى الله عليه و سلم إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن ومن المحال البين أن يقول الله تعالى مخاطبا لرسوله صلى الله عليه و سلم ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ثم يقول رسول الله ﷺ إنه يقع في الدين ما لم يبينه ﷺ ثم من المحال الممتنع أن يقول رسول الله ﷺ فاتخذ الناس رؤوسا جهالا فأفتوا بالرأي فضلوا وأضلوا جاء هذا بالسند الصحيح الذي لا اعتراض فيه وقد ذكرنا في باب الكلام في الرأي ثم يطلق الحكم في الدين بالرأي فهذا كله كذب ظاهر لا شك فيه وقد كان في التابعين الراوين عن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ خبث كثير وكذب ظاهر كالحارث

الأعور وغيره ممن شهد عليه بالكذب فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو ولا ما حاله ولقد لجأ بعضهم إلى أن ادعى في هذا الحديث أنه منقول نقل الكافة قال أبو محمد ولا يعجز أحد عن أن يدعي في كل حديث مثل هذا ولو قيل له بل الحديث الذي جاء من طريق ابن المبارك إن أشد الفرق فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام هو من نقل الكافة أكان يكون بينه وبين فرق ولكن من لم يستح قال ما شاء ولكن الذي لا شك فيه أنه من نقل الكواف كلها نقل تواتر يوجب العلم الضروري فقول الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ فهذا هو الذي لا شك في صحته وليس فيه الرد عند التنازع إلا إلى الله تعالى وهو القرآن وإلى الرسول وهو كلامه صلى الله عليه و سلم ولا أذكر القياس في ذلك فصح أن ما عدا القرآن والحديث لا يحل الرد إليه عند التنازع والقياس أصلا ليس قرآنا ولا حديثا فلا يحل الرد إليه أصلا وبالله تعالى التوفيق مع أن هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق معاذ لا ذكر للقياس فيه البتة بوجه من الوجوه ولا بنص ولا بدليل وإنما فيه الرأي والرأي غير القياس لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه وسواء كان أحوط أو لم يكن أصلح أو لم يكن كان أسلم أو أقتل استحسنه القائل له أو استشنعه وهكذا القول في قوله ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإذا اجتهد فأصاب فله أجران ليس فيه للقياس أثر لا بدليل ولا بنص ولا للرأي أيضا لا يذكر ولا بدليل بوجه من الوجوه وإنما فيه إباحة الاجتهاد فقط والاجتهاد ليس قياسا ولا رأيا وإنما الاجتهاد إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم طلب النازلة في القول والسنة فمن طلب القرآن وتقرأ آياته وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به فقد اجتهد فإن

وجدها منصوصة فقد أصاب فله أجران أجر الطلب وأجر الإصابة وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعا منهما ولا وقف عليه وفاتت إدراكه فقد اجتهد فأخطأ فله أجر ولا شك أنها هنالك إلا أنه قد يجدها من وفقه الله لها ولا يجدها من لم يوفقه الله تعالى لها كما فهم جابر وسعد وغيرهما آية الكلالة ولم يفهمها عمر وكما قال عثمان في الأختين بملك اليمين أحلتهما آية وحرمتهما آية فأخبر أنه لم يقف على موضع حقيقة حكمهما ووقف غيره على ذلك بلا شك ومحال أن يغيب حكم الله تعالى عن جميع المسلمين".

وقد أورد الرازي هذا الذي اعترض به على هذا الحديث فقضى عليه بالسقوط به، ثم أجاب عنه قائلا في ذلك: "فإن قيل لا نسلم صحة الحديث وبيانه من وجهين الأول أنه مشتمل على الخطأ فوجب أن لا يكون صحيحا بيان الأول من وجوه أحدها أن فيه قوله فإن لم تجد في كتاب الله وهو يناقض قوله تعالى: "ما فرطنا في الكتاب من شيء"، وقوله تعالى "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين". وثانيها أن في الحديث أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صوبه على قوله أجتهد رأيي وهو خطأ لأن الاجتهاد في زمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يجوز على ما سيأتي دليله إن شاء الله تعالى وثالثها أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سأله عما به يقضى والقضاء هو الإلزام، فيكون السؤال واقعا عن الشيء الذي يجب الحكم به والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك لأنها تذكر في مقابلة الفرض هذا سنة وليس بفرض ورابعها أن الحديث يقتضي أنه سأله عما به يقضي بعد أن نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لأن جواز نصبه للقضاء مشروطا بصلاحيته للقضاء وهذه الصلاحية إنما تثبت لو ثبت كونه عالما بالشيء الذي يجب أن يقضى به والشيء الذي لا يجب أن يقضى به.

وخامسها أن مقتضى الحديث أنه لا يجوز الاجتهاد إلا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لأن تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز الوجه

الثاني في بيان ضعف الحديث روى أن معاذا لما قال أجتهد رأيي قال له الرسول ص اكتب إلي أكتب إليك وليس لأحد أن يقول إنا نصحح الروايتين لأنهما نقلا في واقعة واحدة فإنه لا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامة المتن عن هذه المطاعن لكن لا نزاع بين المحدثين في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا أنه ليس بمرسل ولكنه ورد في إثبات القياس والاجتهاد وإنه أصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة على نقل ما هذا شأنه وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار إلى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس بحجة.

والحاصل أنه مرسل فوجب أن لا يكون حجة عند الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأنه خبر وارد فيما تعم به البلوى فوجب أن لا يكون حجة عند أبي حنيفة.

سلمنا سلامته عن هذا الأمر لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية.

فإن قلت: الدليل على صحته أن مثبتي القياس كانوا أبدا متمسكين به في إثبات القياس والنفاة كانوا مشتغلين بتأويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله.

قلت قد تقدم بيان ضعف هذا الوجه سلمنا صحته فلم يدل على كون القياس حجة أما قوله أجتهد رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية فإن قلت إنما قال أجتهد رأيي بعد أن كان لا يجده في الكتاب والسنة وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة قلنا لا نسلم أن قوله فإن لم تجده يقتضى العموم بيانه أنه يصح أن يستفهم فيقال أتعني بقولك فإن لم تجد عدم الوجدان في صرائحه فقط أم فيه وفي جميع وجوه دلالته سلمنا أنه بظاهرة للعموم لكن هاهنا لا يمكن حمله على العموم لأن العمل بالقياس

مفهوم عندكم من الكتاب والسنة فكيف يصح حمل قوله فإن لم تجد على العموم سلمنا أنه يمكن حمله على العموم لكن قوله أجتهد رأيي يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد فنحمله على التمسك بالبراءة الأصلية أو على التمسك بما ثبت في العقل من أن الأصل في الأفعال الإباحة أو الحظر سلمنا أنه لا يجوز حمله عليه فلم قلتم إنه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى دليل العقل وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فإن هاهنا طرقا أخرى سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة والتمسك بطريقة الاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقل مفهوماته أو قول الشارع احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وبالجملة فلابد من دليل على الحصر سلمنا أنه يتناول القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل بمقتضاه إثبات نوع واحد من أنواع القياس الشرعي ونحن نقول به فإن مذهب النظام أن الشرع إذا نص على علة الحكم وجب القياس ورد الأمر بالقياس أو لم يرد ويجب أيضا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف سلمنا أنه يدل على جواز العمل بالقياس الشرعي لكن في زمان حياة الرسول ص أو بعده على الإطلاق الأول مسلم والثاني ممنوع بيانه أن شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك إنما يمكن في زمان حياة الرسول ص لعدم استقرار الشرع فأما بعد نزول قوله تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم" فإن هذا متعذر لأن الدين إنما يكون كاملا أن لو بين فيه جميع ما يحتاج إليه وذلك إنما يكون بالتنصيص سنة على كليات الأحكام وإذا كان جميع الأحكام موجودا في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول ﷺ والجواب قوله هذا الحديث مناف لكتاب الله تعالى قلنا لا نسلم وأما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء قلنا هذه الأدلة تدل على اشتمال الكتاب على كل الأمور

ابتداء أو بواسطة الأول باطل لخلو ظاهر كتاب الله تعالى عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني لا يضرنا لأن كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول ص وقول الرسول دل على أن القياس حجة والقياس دل على هذه الأحكام كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الأحكام قوله الحديث يدل على جواز الاجتهاد في زمان الرسول ص قلنا وأي محذور يلزم منه فإن الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها إلى مدة يذهب الرجل من اليمن إلى المدينة ويرجع عنها لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع إلى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما به يقضى غير جائز قلنا لا نسلم لأن السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز نصبه للقضاء إلا بعد العلم بأنه يعرف التمييز بين ما يجوز به القضاء وبين ما لا يجوز قلنا المراد بقوله لما بعث معاذا إلى اليمن لما عزم على أن يبعثه قوله الحديث يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب إليه قوله نقل أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ قال اكتب إلي أكتب إليك قلنا روايتنا مشهورة وروايتكم غريبة لم يذكرها أحد من المحدثين فلا يحصل التعارض وأيضا فكيف يجوز أن يقول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ اكتب إلي أكتب إليك وقد يعرض من الحكم مالا يجوز تأخيره وأيضا يمكن الجمع بينهما وإن وردا في واقعة واحدة وهو أن يقال الحادثة إن احتملت التأخير وجب عرضها وإن لم تحتمل وجب الاجتهاد قوله إنه مرسل قلنا هب أنه كذلك لكنه مرسل تلقته الأمة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله وارد فيما تعم به البلوى فوجب بلوغه إلى حد التواتر قلنا وروده فيما تعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن النبي ص قوله إنه خبر واحد قلنا هب أنه كذلك لكن لا نثبت به القطع بكون القياس حجة بل ظن كونه حجة قوله نحمله على طلب النص الخفي قلنا قوله فإن لم تجد يقتضى نفي النص جليا كان أو خفيا قوله لا نسلم أن قوله فإن لم تجد للعموم قلنا الدليل

الدال على أنه للعموم جواز الاستثناء قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان دليلا على الحكم الثابت بالقياس قلنا هب أنه كذلك ولكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا القدر يكفى في جواز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ أحكم بكتاب الله أراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة إذ لو أراد به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتداء أو بواسطة لكان القول بأنه إذا لم يوجد في الكتاب حكمت بما في السنة خطأ قوله نحمله على البراءة الأصلية قلنا البراءة الأصلية معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها إلى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله أجتهد عليه قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع على علته أو على ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف قلنا الشرع إنما سكت عند قوله أجتهد لعلمه بأن الاجتهاد واف بجميع الأحكام فلو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الأحكام فكان يجب أن لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله أقضي بالكتاب والسنة قوله ما الدليل على الحصر.

قلنا أجمعت الأمة على الحصر فوجب القطع به".

هذا من حيث النظر في حال المتن، وقد أظهر ذلك أنه لا مغمَز في متن هذا الحديث من حيث متنه مغمزا يقضي بسقوطه، وأما من حيث السند فإنه لم يتفق على ضعفه، فقد صححه ابن عبد البر وابن القيم. وقد أخرجه الترمذي وأحمد وأبو داوود والدارمي.

وعلى كل فإن المصنف يرى أن هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول (وما كان كذلك فـ)ـإنه يؤخذ به و(لا يقدح في كونه مرسلا) يعني منقطعا، إذ في سنده انقطاع بين حارث بن عمرو ومعاذ بسبب إبهام الواسطة بينه وبين معاذ، التي روى عنها إذ فيه: عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب

معاذ بن جبل إلا أن ذلك لا يضر في صحة هذا الحديث (بل لا يجب البحث عن إسناده) ما دامت الأمة قد تلقته بالقبول، لأن هذا اللقي بالقبول يقرر صحته سندا ومتنا، فلا يحق أن يتطرق إلى ثبوته الشك، إذ قد يكون سنده الذي تتحقق صحته الصناعية مندرسا ، وقد عقله السلف لكنه نسي من بعد، فضاع، وهذا يقضى به هذا القبول والتلقي بالأخذ والعمل، (و) بذلك يكون (هذا) الحديث (كقوله ﷺ عام فتح مكة: (لا وصية لوارث) وهو حديث متنه متواتر (و) كذلك قوله ﷺ (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) أخرجه بهذا اللفظ أبو داوود، وأخرجه البخاري بلفظ: " نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها"، وأخرجه مسلم من وجه آخر، وفي رواية عن ابن عباس عند ابن حبان: " نهى أن تزوج المرأة والعمة، فقال: إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن". (و) كذلك قوله ﷺ: (لا يتوارث أهل ملتين) ولا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم. رواه أبو داود عن عبد الله بن عمر بلفظ: (لا يتوارث أهل ملتين شتى) وقال: حسن صحيح (وغير ذلك) من الأحاديث (مما عملت به الأمة) وتلقته بالقبول خلفها عن سلفها، وبذلك يكون حديث معاذ هذا حجة في هذا الشأن وهو الاجتهاد وإعمال النظر الفقهي (إلا أنه) ليس نصا في القياس، وإنما هو (نص في) شرعية (أصل الاجتهاد) والمصير إلا أن عين الاجتهاد هذا على وجه التعيين لم ينص عليه (ولعله الاجتهاد) الذي يكون (في تحقيق المناطق) في محل الذي تعلق به الحكم (و) في (تعيين المصلحة فيما) أي في المحل الذي (علق) شرع (أصله بالمصلحة) وقام وجوده عليها، وبذلك (فـ)ـإن هذا الحديث أو هذا الاجتهاد (لا يتناول) شرعية (القياس) ولا حكمه (إلا بعمومه) إذ القياس فرد من أفراد الاجتهاد، بهذا يكون دخوله تحت لفظ الاجتهاد ظنيا فقط. هذا ما يتعلق بهذا الدليل السني الذي هو من الأدلة السنية المستدل بها على جواز التعبد بالقياس والعمل بمقتضاه وموجبه.

(ومن ذلك) الذي هو من الأدلة السنية المتمسك بها في هذا الشأن (قوله ﷺ لعمر) بن الخطاب (حيث تردد في) حكم (قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت) أي خضخضت الماء في فيك وحركته (أكان عليك) شيء (من جناح) بضم الجيم أي إثم (فقال لا) أي لا جناح علي (فقال) عَلَيْهِ السَّلَامُ (فلم إذن) أي فلم تسأل عن حكم القبلة وهي مثل المضمضة أو فلم تخاف من الإثم من القبلة وهي مثل المضمضة. وهذا الخبر أخرجه أحمد والنسائي وأبو داود بلفظ: عن عمر بن الخطاب قال: " هششت يوما فقبلت وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ، فقلت: صنعت اليوم أمرا عظيما فقبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟» قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: "ففيم؟ ".

وقد روي هذا الحديث بألفاظ أخرى. ومفاد هذا الحديث أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد سلك في بناء حكم هذه المسألة -مسألة قبلة الصائم في رمضان- مسلك القياس (فـ)ـقد (شبه عَلَيْهِ السَّلَامُ مقدمة الوقاع) أي الجماع (بمقدمة الشرب) التي لا يبطل بها الصوم، إذا الصوم لا يبطل إلا بالشرب نفسه. وهذا دليل على أن القياس أصل تبنى به الأحكام الفقهية وإلا لما استعمله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قال الرازي: " وجه الاستدلال به أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ استعمل القياس وذلك يوجب كون القياس حجة إنما قلنا إنه استعمل القياس لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حكم بأن القبلة من دون الإنزال لا تفسد الصوم كما أن المضمضة من دون الازدراد لا تفسد الصوم وإيراد هذا الكلام يدل على أن الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام من أنه لم يحصل عند المقدمتين ما هو الثمرة المطلوبة فوجب أن لا يكون حكم المقدمة كحكم الثمرة المطلوبة.

وإنما قلنا إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما استعمل القياس وجب أن يكون حجة لوجهين:

الأول أن التأسي به واجب الثاني أن قوله ﷺ: أرأيت خرج مخرج التقرير فلو لا أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد مهد عند عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه ألا ترى أن الإنسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز أن يقول لمن سأله عنه أليس قد قال الله تعالى كذا وكذا إذا كان الكتاب عنده وعند من يخاطبه حجة ولا يجوز أن يقول ذلك إذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقدان كونه حجة ولا يقول الإنسان في حكم حكم به لأجل القياس أليس أن القياس يقتضيه مع أنه ومن خاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة فإن قيل هذا خبر واحد فلا يجوز بناء المسألة العلمية عليه سلمنا ذلك لكن لم قلت إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نبه هاهنا على العلة ومثل هذا القياس عندنا حجة سلمنا دلالة الحديث على أن القبلة تجري مجرى المضمضة لكن ليس فيه أن النص أوجب ذلك أو القياس وإذا احتملا لم يجز القطع على أحدهما بغير دليل والجواب قوله هذا خبر واحد قلنا سبق الجواب عنه قوله نبه على العلة قلنا إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ما نص على العلة ولكنه لم يفعل إلا أنه ذكر أصل القياس بلى العلة متبادرة إلى الإفهام والتنصيص على أصل القياس لا يكون تنصيصا على العلة قوله إنه ليس في الحديث أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أجرى القبلة مجرى المضمضة لأجل نص أو لأجل قياس قلنا بينا أن المفهوم من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أرأيت لو تمضمضت هو أن كل واحد منهما لم يحصل الثمرة المطلوبة بذلك الفعل ولو أن بعض العامة فضلا عن أهل العلم استفتى فقيها في صائم قبل ولم ينزل فقال له الفقيه أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته لاكتفى المستفتي بذلك في أن القبلة لا تفسد صومه ولعلم أنه أجرى أحدهما مجرى الآخر من الوجه الذي ذكرناه فبطل أن يقال إن هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما وأنه لا يمتنع أن يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع".

هـذا وجه دلالـة هـذا الحديث على هـذا الذي اسـتدل به عليه من القياس (لكنـه) أي هـذا الحديـث - الدليـل - (ليس بصريح) في الدلالـة على ذلك، بل ليس دالا عليـه بوجـه بين تطمئن إليه النفـس في ذلك (إذ يمكن أن يكون ذلك) الـذي قالـه عَلَيْهِ السَّلَامُ مـن هـذا (نقضـا) وهدمـا (لقياسـه) أي عمـر (حيـث ألحق مقدمـة الشـيء) وهو هنا القبلة (بالشـيء) الذي هـو الجماع (فقال) له عَلَيْهِ السَّلَامُ في إبداء هذا النقض وإظهاره: (إن كنت تقيس) الحكم (غير المنصوص على) الحكم (المنصوص عليه (لأنه مقدمته) ووسيلته (فألحق) حكم (المضمضة) في رمضـان (بـ)ـحكم (الشـرب) فيـه، ولا يخفى حينئذ ما في هـذا القول النبوي من الإنـكار على عمر والنقض للقياس المفهوم من سؤاله هذا. والدليل على أنـه قـد انجـذب إلى القيـاس في هذه المسـألة هو مضمون سـؤاله الذي متضمنه الأصلي هو التسوية بين الجماع في نهار رمضان والقبلة فيه، وإن كان لم يصرح بذلك فإنه محتوى كلامه هذا ومتضمنه.

وقد أنكر ابن حزم على عادته في إنكار كل ما يستدل به على القياس دلالة هذا الحديث على هذا الذي ذكر من القياس بمثل هذا الذي أشار إليه المصنف فقال في ذلـك: " لـو لـم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديـث لكفى لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياسا على الجماع فأخبره ﷺ أن الأشياء المماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها وأن المضمضة لا تفطر ولو تجاوز الماء الحلق عمـدا لأفطر وأن الجمـاع يفطر والقبلـة لا تفطـر وهذا هـو إبطال القياس حقا ولا شـبه بيـن القبلـة والمضمضـة فيمكنهـم أن يقولـوا إنـه ﷺ قـاس القبلة على المضمضـة لأنهـم لا يـرون القيـاس إلا بيـن شـيئين مشـتبهين وبضـرورة العقـل والحس نعلم أن القبلة من الجماع أقرب شيئا لأنهما من باب اللذة فهما أقرب شبها من القبلة إلى المضمضة ثم إن الحديث عائد للمالكيين لأنهم يستحبون المضمضـة للصائـم في الوضـوء ويكرهـون له القبلة فقد فرقـوا بإقرارهم بين ما

زعموا أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ سوى بينهما وفي هذا ما فيه فبطل شغبهم بهذا الحديث وعاد عليهم حجة".[1] هذا هو الدليل الثاني مما أخذ من السنة من الأدلة على القياس.

(ومن ذلك) أيضا (قوله ﷺ لـ)ـالمرأة (الخثعمية) وهو في الحج (أرأيت لو كان على أبيك دين) لغيره (فقضيته أكان ينفعه؟ قالت: نعم. قال فدين الله أحق بالقضاء". حديث الخثعمية هذه رواه البخاري ومسلم، ولفظ مسلم عن ابن عباس قال: "كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، قالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج، أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم»، وذلك في حجة الوداع".

في بعض الروايات اختلاف في بعض ألفاظه. هذا هو اللفظ الذي ورد به حديث الخثعمية هذه، أما هذا اللفظ الذي ذكره المصنف فإنه لفظ حديثين آخرين أحدهما هو حديث: "أن رجلا أتى النبي ﷺ، فقال: إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: «أرأيت إن كان على أبيك دين فقضيته، أَقُضي عنه؟» قال: نعم، قال: «فحج عن أبيك» أخرجه بهذا اللفظ عن أنس بن مالك الطبراني، وأخرجه النسائي بلفظ: "أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم قال فدين الله أحق" وأخرجه الطبراني وابن حبان كذلك وغيرهما.

ثاني الحديثين ما أخرجه البخاري عن ابن عباس قال: "إن امرأة من جهينة جاءت النبي -ﷺ- فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت،

---

(١) الإحكام لابن حزم (٧/ ١٠٠).

أفأحج عنها؟ قال: "نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين، أكنت قاضيته؟ "اقضوا الله؛ فالله أحق بالوفاء".

هذا ما ورد فيه هذا اللفظ الذي فيه إلحاق الدين الإلهي بالدين البشري.

وعلى كل (فـ)ـهذا القول النبوي (هو تنبيه على) صحة (قياس دين الله تعالى) وما ترتب في ذمة خلقه من حقه سبحانه (على دين الخلق) الذي يكون لبعضهم على بعضهم، فكان نظير ما تقدم في شأن القبلة. إلا أن هذا الدليل أيضا ليس صريحا في إفادة جواز التعبد بالقياس (و) جعله دليلا شرعيا تبنى عليه الأحكام على وجه بين مقطوع به وإنما قلنا بأنه ليس صريحا في ذلك لأنه (لا بد) في إفادته ذلك (من قرينة تعرف القصد) النبوي به (أيضا) فكان مثل ما ورد في شأن ما ذكر من القلة في نهار رمضان، إذ (لو كان) هذا القول النبوي مسوقا (لتعليم القياس) للناس على وجه العموم أو على وجه الخصوص في شأن هذا الأمر الذي هو القضاء عن الغير ما كان عليه من عبادة (لقيس عليه) أي على الحج غيره من (الصوم والصلاة) فقضى فيهما بالنيابة في رأي كل من ذهب إلى إثبات هذه النيابة في الحج، وإمكان حصول القضاء فيه عن الغير، وهو - أي هذا القياس- ما لم يحصل.

نعم من يرى هذا الحكم في حق الصوم هذا فإنه يذهب إليه، ومن المعلوم أن من يقول بهذا القول يتمسك بحديث ابن عباس قال: " جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟، فقال: «لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟»، قال: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى»".

وهذا الذي صرح به المصنف -من أن هذا الخبر وما في حكمه ليس صريحا في الدلالة على هذا الذي استدل به عليه ومن ثم فهو ليس حجة فيه- هو نفسه

ما ذكره الآمدي بقوله: " فالوارد عليه من جملة الأسئلة الواردة على حديث معاذ أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى، وأنه ظني فلا يتمسك به في مسائل الأصول وهما عامان في جميع ما ذكر من الأخبار، ويخصه أن النبي ﷺ إنما ذكر دين الآدمي بطريق التقريب إلى فهم الجارية في حصول نفع القضاء، أما أن يكون ذلك بطريق القياس، فلا".

وقد أورد ابن حزم ردا على هذا الدليل وسار فيه على مساره الذي يمضي عليه في رد هذا الضرب من الأدلة التي يحتج بها في جواز التعبد بالقياس وأنه دليل شرعي فقال في ذلك: " وهذا من أعجب ما احتجوا به وأشده فضيحة لأقوالهم وهتكا لمذاهبهم الفاسدة أما الشافعيون والحنفيون والمالكيون فينبغي لهم أن يستحوا من ذكر حديث الصوم الذي صدرنا به لأنهم عاصون له مخالفون لما فيه من قضاء الصيام عن الميت فكيف يسوغ لهم أو تواتيهم ألسنتهم بإيجاب القياس من هذا الحديث وليس فيه للقياس أثر البتة ويقدمون على خلافه فيقولون لا يصوم أحد عن أحد وأما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا إقداما فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد ويقولون ديون الناس أحق بالقضاء من ديون الله تعالى واقضوا الناس فهم أحق بالوفاء وإن ديون الناس من رأس المال وديون الله تعالى من الثلث إن أوصى بها وإلا فلا تؤدى البتة لا من الثلث ولا من غيره والله إن الجلود لتقشعر من أن يكون الرسول صلى الله عليه و سلم يقول اقضوا الله فهو أحق بالوفاء و دين الله أحق أن يقضى فيقول هؤلاء المساكين بآرائهم المخذولة تقليدا لمن لم يعصم من الخطأ ولا أتته براءة من الله تعالى بالصواب من أبي حنيفة ومالك وأصحابهما دعوا كلام نبيكم صلى الله عليه و سلم ولا تلتفتوه وخذوا قولنا فاقضوا ديون الناس فدينهم أحق من دين الله تعالى قال أبو محمد ما نعلم في البدع أقبح من هذا ولا أشنع منه لأن أهل

البدع لم يصححوا الأحاديث فهم أعذر في تركها وهؤلاء يقولون بزعمهم بخبر الواحد العدل وأنه حق لا يجوز خلافه وليس لهم في هذه الأسانيد مطعن البتة ثم يقدمون على المجاهرة بخلافها والذي لا يشك فيه أن من بلغته هذه الآثار وصحت عنده ثم استجاز خلاف ما صح عن رسول الله صلى الله عليه و سلم إتباعا لقول أبي حنيفة ومالك فهو كافر مشرك حلال الدم والمال لاحق باليهود النصارى وأما من صحح مثل هذا الإسناد وحكم به في الدين ثم قال في هذه لا يصح فهو فاسق وقاح قليل الحياء بادي المجاهرة نعوذ بالله من كلتي الخطتين فهما خطتا خسف ثم تركهم كلهم أن يقيسوا الصوم عن الميت وإن أوصى به على الحج عنه إذا أوصى به وهم يدعون أنهم أصحاب قياس فهم أول من ترك القياس في الحديث الذي احتجوا به مع تركهم لحديث الصوم وقياسهم عليه وهم لا يأخذون به ثم نقول وبالله تعالى التوفيق إنه ليس في هذا الحديث قياس أصلا ولا دلالة على القياس ولكنه نص من الله تعالى أخبر في آية المواريث فقال ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ فعم الله عز و جل الديون كلها وبضرورة العقل علمنا أن ما أوجبه الله علينا في أموالنا فإنه يقع عليه اسم دين بلا شك ثم بالنصوص علمنا وبضرورة العقل أن أمر الله أولى بالانقياد له وأحق بالتنفيذ وأوجب علينا من أمر الناس وكان السائل والسائلة للنبي صلى الله عليه و سلم مكتفين بهذا النص لو حضرهما ذكره فأعلمها

للنبي صلى الله عليه و سلم بأن كل ذلك دين وزادهم علما بأن دين الله تعالى أحق بالقضاء من ديون الناس وهذا نص جلي فأين للقياس ههنا أثر أو طريق لو أن هؤلاء القوم أنصفوا أنفسهم ونظروا لها ولكن ما في المصائب أشنع من قول من قال إذا أمر النبي ﷺ بأن يصام عن الميت ويحج عنه وأخبر أنه دين الله تعالى وهو أحق بالقضاء من سائر ديون الناس فترك ذلك واجب فلا يجوز أن يصام عن ميت ولا يستعمل هذا الحديث فيما جاء فيه لكن منه استدللنا على أن بيع العسل في قيره بعسل في قيره لا يجوز أو أن بيع رطل لحم تيس برطلي لحم أرنب لا يجوز أو أن رطل قطن برطلي قطن لا يجوز تبارك الله ما أقبح هذا وأشنعه لمن نظر بعين الحقيقة".

هذا ما يتعلق بهذا الدليل مما استدل به من الأحاديث النبوية على هذا الأمر -شرعية القياس-.

(ومن ذلك) أيضا (قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: " كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي) فوق ثلاث (لأجل الدافة أي القافلة) التي دفت (فـ)كلوا وتزودوا وتصدقوا و(ادخروا). هذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: " من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثالثة شيئا»، فلما كان في العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول، فقال: «لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفشو فيهم».

وأخرجه مسلم عن عبد الله بن أبي بكر، عن عبد الله بن واقد، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث»، قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة، فقالت: صدق، سمعت عائشة، تقول: دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «ادخروا ثلاثا، ثم تصدقوا بما بقي»، فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إن الناس

يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا».

ووجه الاستدلال بهذا الخبر على أن القياس مسلك شرعي لبناء الأحكام الفقهية هو أن الأحكام الشرعية متعلقة بعللها، وأنها تابعة لها (فـ)ـقد (بين) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (أنه وإن) كان قد (سكت عن) ذكر (العلة) علة هذا الذي قضى به من النهي (فـ)ـإنه (قد كان) ذلك (النهي لعلة) علم هذا الحكم عندها (و) الآن (قد زالت) تلك (العلة فزال) ذلك (الحكم) المتعلق بها.

(ومن ذلك) الذي استدل به من السنة على هذا (قوله ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر) (أينقص الرطب) -بضم الراء وفتح الطاء- وهو نضيج البسر (إذا يبس) وجف (فقيل) له (نعم) إنه ينقص (فقال فلا) أي فلا يباع به (إذا).

وهذا الخبر أخرجه أبو داوود بلفظ عن مالك، عن عبد الله بن يزيد، أن زيدا أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص، عن البيضاء بالسلت، فقال له سعد: أيهما أفضل؟ قال: البيضاء، قال: فنهاه عن ذلك". وقال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب، فقال رسول الله ﷺ: "أينقص الرطب إذا يبس؟ " قالوا: نعم، فنهاه عن ذلك".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا هو إحالته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الحكم على العلة، وإظهار أنها هي التي علم هذا الحكم بوجودها. ولا يخفى ما في هذا من تنبيه الأذهان والعقول على أن الأحكام مرتبطة بعللها الشرعية.

وقد رد ابن حزم الاستدلال بهذا الحديث على ما ذكر فقال: " أينقص الرطب إذا يبس فحدثناه أحمد بن محمد الجسور نا أحمد بن سعيد بن حزم نا

عبيد الله بن يحيى نا أبي عن مالك بن أنس عن عبد الله بن زيد أن زيدا أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص عن البيضاء بالسلت قال له سعد أيتهما أفضل فقال البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال ﷺ أينقص الرطب إذا يبس فقالوا نعم فنهاه عن ذلك قال أبو محمد فأول هذا إن هذا خبر لا يصح لأن زيدا أبا عياش مجهول فارتفع الكلام فيه وأيضا فلو صح لما كانت لهم فيه حجة لأن جميع أصحاب القياس أولهم عن آخرهم لا يرون هذا قياسا ولا يمنعون من البيضاء بالسلت فمحال أن يحتج قوم بما لا يقولون به وأيضا فإن هذا ليس قياسا عند القائلين به لأنه تنظير للأفضل بما ينقص إذا يبس وهذا ليس شبها البتة عند من يقول بالقياس فسقط تعلقهم بهذا الأثر والحمد لله رب العالمين وأما أخاف أن يضارع فحدثناه عبد الله بن يوسف بن نامي نا أحمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا أحمد بن محمد نا أحمد بن علي نا مسلم حدثني أبو الطاهر أخبرني ابن وهب عن عمرو بن الحارث أن أبا النضر حدثه أن بسر بن سعيد حدثه عن معمر بن عبد الله أنه أرسل غلامه بصاع قمح فقال بعه ثم اشتر به شعيرا فذهب الغلام فأخذ صاعا وزيادة بعض صاع فلما جاء معمرا أخبره بذلك فقال له معمر لم فعلت ذلك انطلق فرده ولا تأخذ إلا مثلا بمثل فإني كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير فقيل إنه ليس بمثله قال إني أخاف أن يضارع قال أبو محمد وهذا لا حجة لهم فيه أصلا وإنما هو تورع من معمر بن عبد الله لا إيجاب ولا أنه قطع بذلك وبيان ذلك إخبار معمر بأنه يخاف أن يضارع ولم يقطع بأنه يضارع وأيضا فإن الحنفيين والشافعيين لا يقولون بهذا وهم يجيزون القمح بالشعير متفاضلا فلا وجه لاحتجاج المرء بما لا يراه صحيحا ولا ممن يخطئ ويصيب ممن لا يلزم اتباعه ولعل من جهل يظن أن احتجاجنا بمن دون النبي صلى الله عليه و سلم

هو أننا نرى من دونه صلى الله عليه و سلم حجة لازمة فليعلم من ظن ذلك أن ظنه كذب وأننا لا نورد قولا عمن دون النبي صلى الله عليه و سلم إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما إما خوف جاهل يدعي علينا خلاف الإجماع فنريه كذبه وفساد ظنونه وأنه لا إجماع فيما ظن فيه إجماعا وإما لنرى من يحتج بمن دون النبي ﷺ أن الذي يحتج به مخالف له فنوقفه علي تناقضا في أنه يخالف من يراه حجة حاشا موضعا واحدا وهو حكم الحكمين بجزاء الصيد فإننا نورده احتجاجا به لقول الله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّـٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾ فألزمنا الله عز و جل قبول العدلين ههنا فنحن نورد قول العدلين من السلف رضي الله عنهم احتجاجا بقولهما لأن الله تعالى أوجب ذلك".

(و) مما استدل به على ما ذكر -وهو أن القياس حجة شرعية- (قوله تعالى: كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) ووجه الاستدلال بهذه الآية هنا هو أن فيها ربط الحكم بالعلة.

(وفي) هذا السياق -وهو ربط الحكم بعلته- (قال ﷺ- لأم سلمة، وقد سئلت عن قبلة الصائم هل تنقض الصوم أو لا (ألا أخبرته) أي السائل عن هذا (أني أقبل وأنا صائم) وهذا الخبر أخرجه مالك بلفظ: " أن رجلا قبل امرأته وهو صائم، في رمضان. فوجد من ذلك وجدا شديدا. فأرسل امرأته تسأل له عن ذلك. فدخلت على أم سلمة، زوج النبي ﷺ. فذكرت ذلك لها. فأخبرتها أم سلمة: أن رسول الله ﷺ يقبل وهو صائم. فرجعت، فأخبرت زوجها ذلك. فزاده ذلك شرا. وقال: لسنا مثل رسول الله ﷺ. الله يحل لرسوله ما شاء. ثم رجعت امرأته إلى أم سلمة. فوجدت عندها رسول الله. فقال رسول الله ﷺ:

«ما لهذه المرأة؟» فأخبرته أم سلمة. فقال: «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك؟». فقالت: قد أخبرتها، فذهبت إلى زوجها، فأخبرته. فزاده ذلك شرا. وقال: لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء فغضب رسول الله، وقال: «والله إني لأتقاكم لله، وأعلمكم بحدوده».

ووجه الاستدلال بهذا الخبر هنا هو أن فيه (تنبيها على) صحة (قياس غيره عليه) أي على النبي عَلَيهِ السَّلَامُ في الأحكام، وعلى أنه ينبغي المصير إلى ذلك.

(و) من هذا الذي دل على القول بالرأي والاجتهاد في الدين إذا احتيج إليه أنه (قد روت أم سلمة -رَضِيَ اللَّهُ عَنهَا- أنه قال -ﷺ-: " إني أقضي) أي أحكم (بينكم بالرأي) والاجتهاد (فيما) من القضايا والنوازل (لم ينزل فيه) عليّ (وحي) يبين حكمه. أخرج هذا الحديث أبو داود عن عبد الله بن رافع سمعت أم سلمة، عن النبي ﷺ، قال: يختصمان في مواريث وأشياء قد درست فقال: " إني إنما أقضي بينكم برأي فيما لم ينزل علي فيه".

(و)هذا الأمر قد (دل عليه قوله تعالى: "لتحكم بين الناس بما أراك الله" وليس الرأي) الذي هو الاجتهاد الفقهي هنا (إلا تشبيه) للنظائر في العلل بعضها ببعض (وتمثيل) أي إلحاق للشيء بمثيله وملاحظة وجه ذلك فيهما وحاله (وحكم) يكون معللا (بما) أي بوصف كان به هذا المقيس (أقرب إلى الشيء) المقيس عليه (وأشبه به) من حيث التعليل الجامع بين هذين الطرفين -المقيس والمقيس عليه- إذ من المعلوم أن الرأي -القياس- هو إلحاق الأشياء المعلومة لكنها مجهولة أحكامها بنظائرها وأشباهها في علل الأحكام المعلومة أحكامها (وإذا ثبت أنه) عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (كان مجتهدا بالأمر) الإلهي الدال عليه قوله تعالى المذكور (وثبت) كذلك (اجتهاد الصحابة) وقد تقدم إيراد ما يدل على ذلك بالقطع فإنه (يعلم) منه (أنهم اجتهدوا بالأمر) النبوي

أيضا، وهو ما يؤخذ مما سلف ذكره من التنبيهات النبوية على وجوب اعتبار مفاد العلل ومقتضاها وأن الأحكام تبنى عليها، والصحابة قد مضوا على هذا الأمر بعد ما فقهوا أنه سبيل مشروع لهم، وإن كانوا يرون أن رأيهم في ذلك ليس كالرأي النبوي.

(و) في هذا الشأن (قال عمر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: يا أيها الناس إن الرأي) أي الاجتهاد (كان من النبي ﷺ مصيبا) لحكم الله تعالى حقا (فإن) الفاء تعليلية أي لأن (الله تعالى كان يسدده) أي يهديه الى السداد فلا يترك لنظره البشري المحض، وإن صدر منه ما قد يكون على خلاف الحق باجتهاده فإن الله تعالى يوحي اليه ما يبين له به الحق والصواب على وجهه (و) أما الرأي منا فإنه ليس كذلك (وإنما هو منا) رأي مبتناه على (الظن) الغالب (والتكلف) ببذل الجهد في طلبه. أخرجه أبو داود وغيره عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب، قال وهو على المنبر: يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله - ﷺ - مصيبا، لأن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف".

هذا ما قاله عمر في هذا الأمر، وقد جعل كلا الرأيين مستند الأحكام (فلم يفرق) بين اجتهاد غير النبي والاجتهاد النبوي (إلا في) حصول (العصمة) للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في اجتهاده ورأيه الفقهي، وهو ما لا يكون لغيره أما الرأي الفقهي من حيث هو فإنه يكون لكل مجتهد.

وهذا القول العمري الذي جعله المصنف دليلا على صحة القول بالقياس والرأي في الدين هو نفسه ما استدل به نفاة القياس على عدم شرعيته كما فعل ابن حزم في الإحكام.

هذا ما يتعلق بهذا الدليل الذي هو أحد ما استدل به على جواز التعبد بالقياس.

(ومن ذلك) الذي استدل به على هذا الجواز، وأن القياس دليل شرعي (أمره -ﷺ- سعد بن معاذ) الأنصاري (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يحكم في بني قريظة) وهم من قبائل اليهود بالمدينة (برأيه) واجتهاده (فأمرهم) عَلَيْهِ السَّلَامُ (بالنزول على حكمه) أي معاذ (فأمر) معاذ (بقتلهم) يعني قتل مقاتلتهم (وسبي) وغنم (نسائهم) وتصييرهن إماء، (فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ) له: (لقد وافق حكمك حكم الله). وهذا الخبر اخرجه الشيخان ولفظ البخاري: عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: " أصيب سعد يوم الخندق، رماه رجل من قريش، يقال له حَبّان بن العرقة وهو حبان بن قيس، من بني معيص بن عامر بن لؤي رماه في الأكحل، فضرب النبي ﷺ خيمة في المسجد ليعوده من قريب، فلما رجع رسول الله ﷺ من الخندق وضع السلاح واغتسل، فأتاه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو ينفض رأسه من الغبار، فقال: " قد وضعت السلاح، والله ما وضعته، اخرج إليهم، قال النبي ﷺ: فأين فأشار إلى بني قريظة " فأتاهم رسول الله ﷺ فنزلوا على حكمه، فرد الحكم إلى سعد، قال: فإني أحكم فيهم: أن تقتل المقاتلة، وأن تسبى النساء والذرية، وأن تقسم أموالهم".

وفي بعض روايته قال رسول الله ﷺ: " لقد حكمت بحكم الله". وفي رواية: " بحكم الملك".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا هو أنه يفيد جواز تعليق الأحكام الشرعية بالرأي والاجتهاد؛ اذ لو لم يكن ذلك مشروعا لما أحال عَلَيْهِ السَّلَامُ بناء هذا الحكم الخطير -الحكم في الدماء والاستعباد- على الاجتهاد والرأي.

(ومن ذلك) الذي استدل به أيضا هنا (قوله ﷺ إذا اجتهد الحاكم فاخطأ) في اجتهاده ولم يصب الحكم الشرعي في ذلك (فله) على ذلك الاجتهاد (أجر، وإن أصاب) الحق وهو حكم الله تعالى فيما اجتهد فيه (فله) على ذلك (أجران) أجر اجتهاده وأجر إصابته فيه حكمه تعالى.

قال الحافظ في شرح هذا الحديث: "يشير إلى انه لا يلزم من رد حكمه أو فتواه إذا اجتهد فأخطأ ان يأثم بذلك بل إذا بذل وسعه أجر فان أصاب ضوعف أجره لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الإثم كما تقدمت الإشارة إليه قال بن المنذر وانما يؤجر الحاكم إذا أخطأ إذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد وأما إذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاة ثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى وهو لا يعلم فهو في النار وهو حديث أخرجه أصحاب السنن عن بريدة بألفاظ مختلفة وقد جمعت طرقه في جزء مفرد ويؤيد حديث الباب ما وقع في قصة سليمان في حكم داود عَلَيْهِ السَّلَامُ في أصحاب الحرث وقد تقدمت الإشارة إليها فيما مضى قريبا وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر المجتهد إذا كان جامعا لآلة الاجتهاد فهو الذي نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر العالم لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة هذا إذا أصاب واما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الإثم فقط كذا قال وكأنه يرى ان قوله وله أجر واحد مجاز عن وضع الإثم.

قوله: "اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب" في رواية احمد "فأصاب" قال القرطبي هكذا وقع في الحديث بدأ بالحكم قبل الاجتهاد والأمر بالعكس فان الاجتهاد يتقدم الحكم إذ لا يجوز الحكم قبل الاجتهاد اتفاقا لكن التقدير في قوله إذا حكم إذا أراد ان يحكم فعند ذلك يجتهد قال ويؤيده ان أهل الأصول قالوا يجب على المجتهد ان يجدد النظر عند وقوع النازلة ولا يعتمد على ما تقدم له لإمكان أن يظهر له خلاف غيره انتهى. ويحتمل أن تكون الفاء تفسيرية لا تعقيبية وقوله فأصاب أي صادف ما في نفس الأمر من حكم الله تعالى قوله ثم أخطأ أي ظن أن الحق في جهة فصادف ان الذي في نفس الأمر بخلاف ذلك فالأول له أجران أجر الاجتهاد واجر الإصابة والآخر له أجر الاجتهاد فقط وقد تقدمت الإشارة إلى وقوع الخطأ في الاجتهاد في حديث أم سلمة انكم

تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وأخرج لحديث الباب سببا من وجه آخر عن عمرو بن العاص من طريق ولده عبد الله بن عمرو عنه قال جاء رجلان إلى رسول الله ﷺ يختصمان فقال لعمرو اقض بينهما يا عمرو قال أنت أولى بذلك مني يا رسول الله قال وان كان قال فإذا قضيت بينهما فمالي فذكر نحوه لكن قال في الإصابة فلك عشر حسنات وأخرج من حديث عقبة بن عامر نحوه بغير قصة بلفظ فلك عشرة أجور وفي سند كل منهما ضعف ولم أقف على اسم من أبهم في هذين الحديثين".

هذا ما يتعلق ببيان مضمون هذا الحديث وشرحه أما وجه الاستدلال به هنا فهو ترتب الأجر على هذا العمل الذي هو الاجتهاد؛ إذ مقتضى ذلك أن هذا العمل مشروع يتعبد به، إذ لو لم يكن كذلك ما كان عنه الأجر والمثوبة ، فالثواب لا يكون إلا على ما كان متقربا به إليه تعالى ومتعبدا به وكان مما شرعه تعالى لذلك، فإن كان مما شرعه سبحانه لذلك كان ما شرع له من بناء للأحكام الفقهية عملا شرعيا يصح التعبد به.

(ومن ذلك) أيضا (أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ شاور الصحابة) وطلب منهم إبداء رأيهم (في) تعيين (عقوبة الزنا) فيه اضافة المسبب للسبب أي العقوبة التي يحق أن تكون عن الزنا (و) العقوبة التي تكون عن (السرقة) وفي شأن عقوبة شرب الخمر وكان ذلك منه ﷺ (قبل نزول) ما تقرر في ذلك من حكم وهو (الحد) وهو في السرقة قطع اليد وفي الزنا الجلد لغير المحصن.

وهذا الخبر أخرجه مالك في الموطأ عن النعمان ابن مرة -مرسلا- بلفظ إن رسول الله ﷺ قال: « ما ترون في الشارب، والسارق والزاني؟ وذلك قبل أن ينزل فيهم»، قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «هن فواحش. وفيهن عقوبة. وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته»، قالوا: وكيف يسرق صلاته يا رسول الله؟ قال: «لا يتم ركوعها ولا سجودها».

قال الزرقاني في شرح هذا الحديث: مالك، عن يحيى بن سعيد) الأنصاري (عن النعمان بن مرة) الأنصاري الزرقي المدني، ثقة من كبار التابعين، ووهم من عده في الصحابة، قال العسكري: لا صحبة له. وذكره البخاري في التابعين. وقال أبو حاتم: حديثه مرسل. وقال أبو عمر: لم تختلف رواة مالك في إرسال هذا الحديث عن النعمان.

وروى النعمان، عن علي وجرير وأنس وعنه أيضا محمد بن علي الباقر، وليس للنعمان عند مالك غير هذا الحديث (أن رسول الله ﷺ قال: ما ترون في الشارب) للخمر (والسارق والزاني وذلك قبل أن ينزل فيهم) قال أبو عبد الملك: إنما يرجع إلى السارق والزاني؛ لأن الشارب لم ينزل فيه شيء.

وقال الباجي: فيه إخبار بمسائل العلم على حسب ما يختبر به العالم أصحابه، يحتمل أن يريد تقريب التعليم عليهم، فقصد أن يعلمهم على أن الإخلال بإتمام الركوع والسجود كبيرة وهو أسوأ مما تقرر عندهم، وسؤاله عن ذلك قبل أن ينزل فيهم صريح في جواز الحكم بالرأي؛ لأنهم إنما سألهم ليقولوا فيه (قالوا: الله ورسوله أعلم) فيه حسن أدب الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ حيث لم يبدوا رأيا عنده - ﷺ - بل ردوا العلم إلى الله ورسوله (قال: هن فواحش) ما فحش من الذنوب كما يقال خطأ فاحش؛ أي: شديد، وقد حرم الله الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

(وفيهن عقوبة) وروي: " «ما تعدون الكبائر فيكم؟ قالوا: الشرك والزنى والسرقة وشرب الخمر، قال: هن كبائر وفيهن عقوبات» " (وأسوأ السرقة) رواية الموطأ بكسر الراء؛ أي: سرقة الذي كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾) أي: بر من آمن، وروي بفتح الراء جمع سارق كفاسق وفسقة قاله ابن عبد البر، " فأسوأ " مبتدأ خبره (الذي) على حذف مضاف؛ أي: سرقة الذي (يسرق صلاته، قالوا: وكيف يسرق صلاته يا رسول الله؟ قال: لا يتم ركوعها ولا سجودها) أعاد لا دفعا لتوهم الاكتفاء بالطمأنينة في أحدهما، قال

الباجي: خصهما؛ لأن الإخلال غالبا إنما يقع بهما، وسماه سرقة على معنى أنه خيانة فيما اؤتمن على أدائه.

قال الطيبي: جعل جنس السرقة نوعين؛ متعارف وغير متعارف، وهو ما ينقص من الطمأنينة والخشوع، ثم جعل غير المتعارف أسوأ من المتعارف، ووجه كونه أسوأ، أن السارق إذا وجد مال الغير قد ينتفع به في الدنيا أو يستحل صاحبه أو يحد فينجو من عذاب الآخرة، بخلاف هذا فإنه سرق حق نفسه من الثواب وأبدل منه العقاب في العقبى، وهذا الحديث وإن رواه مالك مرسلا فهو صحيح مسند من وجوه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد قاله ابن عبد البر.

روى أحمد والطيالسي وأبو يعلى بإسناد صحيح، عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: " «أسوأ الناس سرقة الذي يسرق صلاته، قالوا: يا رسول الله وكيف يسرقها؟ قال: لا يتم ركوعها ولا سجودها ولا خشوعها» " وروى الطبراني مثله من حديث أبي هريرة وعبد الله بن مغفل وأحمد والحاكم وصححه عن أبي قتادة، والبخاري في الأدب المفرد من حديث عمران بن حصين".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث إحالته -ﷺ- أمر النظر في هذا الأمر الشرعي على الصحابة وطلبه رأيهم فيه إلا أن دلالته على انه يطلب رأيهم ليتخذه حكما شرعيا أمر غير بيّن إذ قد يكون ذلك منه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- مجرد تنبيه على هذا الأمر وجذبا لأنظارهم إليه ، ثم بعد حصول تنبههم اليه وإحضار أنظارهم إليه يخبرهم بحكم هذا الذي سأل عنه ، وهو ما قد حصل في واقع الأمر. ثم إن قول الصحابة: الله ورسوله اعلم دليل على ان هذا الأمر لا رأي لبشر فيه وعلى انهم قد ترسخ في نفوسهم أن هذا ليس مما يقال فيه بالرأي، فيكون هذا نظير ما سألهم عنه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من أمور غيبية ثم أخبرهم عنها على بيان تام. وعلى كل فهذا مما استدل به على أن القياس يجوز التعبد به.

(ومن ذلك) أيضا (قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: " لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها) أي أذابوها (وباعوها وأكلوا أثمانها) متفق عليه إلا قوله " وأكلوا أثمانها" فقد روياها بلفظ "قاتل الله اليهود...".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا هو أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ جعل علة تحريم ثمنها هو تحريم أكلها فقد (علل تحريم ثمنها بتحريم أكلها) وفي هذا التنبيه على أن الأحكام مرتبطة بعللها.

(و) في هذا المساق نفسه (استدل عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بهذا الرد) النبوي على اليهود (في الرد) أي رده (على سمرة) بن جندب (حيث أخذ الخمر في عشور الكفار) يعني الجزية (وباعها) وهذا الخبر أخرجه البخاري عن ابن عباس بلفظ: " بلغ عمر ان فلانا باع خمرا فقال قاتل الله فلانا ألم يعلم ان رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها".

قال في الفتح: " قال ابن الجوزي والقرطبي وغيرهما: اختلف في كيفية بيع سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للخمر على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه أخذها من أهل الكتاب عن قيمة الجزية فباعها منهم معتقدا جواز ذلك وهذا حكاه بن الجوزي عن بن ناصر ورجحه وقال كان ينبغي له أن يوليهم بيعها فلا يدخل في محظور وإن أخذ أثمانها منهم بعد ذلك لأنه لم يتعاط محرما ويكون شبيها بقصة بريرة حيث قال هو عليها صدقة ولنا هدية.

والثاني: قال الخطابي يجوز أن يكون باع العصير ممن يتخذه خمرا والعصير يسمى خمرا كما قد يسمى العنب به لأنه يئول إليه قاله الخطابي قال ولا يظن بسمرة أنه باع عين الخمر بعد أن شاع تحريمها وإنما باع العصير.

والثالث أن يكون خلل الخمر وباعها وكان عمر يعتقد أن ذلك لا يحلها كما

هو قول أكثر العلماء واعتقد سمرة الجواز كما تأوله غيره أنه يحل التخليل ولا ينحصر الحل في تخليلها بنفسها قال القرطبي تبعا لابن الجوزي والأشبه الأول.

قلت ولا يتعين على الوجه الأول أخذها عن الجزية بل يحتمل أن تكون حصلت له عن غنيمة أو غيرها وقد أبدى الإسماعيلي في المدخل فيه احتمالا آخر وهو أن سمرة علم تحريم الخمر ولم يعلم تحريم بيعها ولذلك اقتصر عمر على ذمه دون عقوبته وهذا هو الظن به ولم أر في شيء من الأخبار أن سمرة كان واليا لعمر على شيء من أعماله إلا أن بن الجوزي أطلق أنه كان واليا على البصرة لعمر بن الخطاب وهو وهم فإنما ولي سمرة على البصرة لزياد وابنه عبيد الله بن زياد بعد عمر بدهر وولاة البصرة لعمر قد ضبطوا وليس منهم سمرة ويحتمل أن يكون بعض أمرائها استعمل سمرة على قبض الجزية قوله حرمت عليهم الشحوم أي أكلها وإلا فلو حرم عليهم بيعها لم يكن لهم حيلة فيما صنعوه من إذابتها قوله فجملوها بفتح الجيم والميم أي أذابوها يقال جمله إذا أذابه والجميل الشحم المذاب ووجه تشبيه عمر بيع المسلمين الخمر ببيع اليهود المذاب من الشحم الاشتراك في النهي عن تناول كل منهما لكن ليس كل ما حرم تناوله حرم بيعه كالحمر الأهلية وسباع الطير فالظاهر أن اشتراكهما في كون كل منهما صار بالنهي عن تناوله نجسا هكذا حكاه بن بطال عن الطبري وأقره وليس بواضح بل كل ما حرم تناوله حرم بيعه وتناول الحمر والسباع وغيرهما مما حرم أكله إنما يتأتى بعد ذبحه وهو بالذبح يصير ميتة لأنه لا ذكاة له وإذا صار ميتة صار نجسا ولم يجز بيعه فالإيراد في الأصل غير وارد هذا قول الجمهور وإن خالف في بعضه بعض الناس وأما قول بعضهم الابن إذا ورث جارية أبيه حرم عليه وطؤها وجاز له بيعها وأكل ثمنها فأجاب عياض عنه بأنه تمويه لأنه لم يحرم عليه الانتفاع بها مطلقا وإنما حرم عليه

الاستمتاع بها لأمر خارجي والانتفاع بها لغيره في الاستمتاع وغيره حلال إذا ملكها بخلاف الشحوم فإن المقصود منها وهو الأكل كان محرما على اليهود في كل حال وعلى كل شخص فافترقا وفي الحديث لعن العاصي المعين ولكن يحتمل أن يقال إن قول عمر قاتل الله سمرة لم يرد به ظاهره بل هي كلمة تقولها العرب عند إرادة الزجر فقالها في حقه تغليظا عليه وفيه إقالة ذوي الهيآت زلاتهم لأن عمر اكتفى بتلك الكلمة عن مزيد عقوبة ونحوها وفيه إبطال الحيل والوسائل إلى المحرم وفيه تحريم بيع الخمر وقد نقل بن المنذر وغيره في ذلك الإجماع وشذ من قال يجوز بيعها ويجوز بيع العنقود المستحيل باطنه خمرا واختلف في علة ذلك فقيل لنجاستها وقيل لأنه ليس فيها منفعة مباحة مقصودة وقيل للمبالغة في التنفير عنها وفيه أن الشيء إذا حرم عينه حرم ثمنه وفيه دليل على أن بيع المسلم الخمر من الذمي لا يجوز وكذا توكيل المسلم الذمي في بيع الخمر وأما تحريم بيعها على أهل الذمة فمبني على الخلاف في خطاب الكافر بالفروع وفيه استعمال القياس في الأشباه والنظائر.

وقد ورد التصريح باسم سمرة في هذا الشأن فقد أخرج عبد الرزاق في المصنف عن ابن عباس قال: بلغ عمر أن سمرة باع خمرا، فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها».

(ومن ذلك) الذي استدل به هنا أيضا (تعليلاته ﷺ بعض الأحكام) الشرعية نصا على ذلك في أقوال له -عَلَيْهِ السَّلَامُ- (كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) في حق المحرم الذي وقصته ناقته فمات: (لا تخمروا) أي لا تستروا (رأسه فإنه يحشر) يوم القيامة (ملبيا) رافعا صوته بالتلبية. وهذا الحديث متفق عليه ولفظه عند البخاري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: بينما رجل واقف بعرفة، إذ وقع عن راحلته، فوقصته -أو قال: فأوقصته- قال النبي ﷺ: «اغسلوه بماء

وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا». وقد روي بألفاظ أخرى.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا ما ورد فيه من التعليل لترك تخمير وجه هذا الميت ودفنه بِلا مَسّ له بالطيب والحنوط.

(ومن ذلك) أيضا (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في) حق (الشهداء مثل ذلك) إذ أمر بدفنهم على ما هم عليه من حال. فقد ورد عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه قال في ذلك ما اخرجه عنه النسائي وغيره عن عبد الله بن ثعلبة، قال: قال رسول الله ﷺ: «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله، إلا أتى يوم القيامة جرحه يدمى، لونه لون دم، وريحه ريح المسك».

ووجه الاستدلال بهذا الخبر هنا هو أنه يفيد تعليق هذا الحكم الوارد فيه -وهو ترك الغسل لهؤلاء الشهداء- بكون جروحهم تدمى يوم القيامة اللون لون الدم والريح ريح المسك، وفي هذا إعلام بان الأحكام الشرعية تبنى على العلل التي توجد عندها.

(و) مثل ذلك (قوله ﷺ) في شأن بيان اغتفار شرب القطط من الماء، واحتكاكها بالذوات وأنها غير نجسة: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) وهذا الخبر اخرجه الأربعة عن أبي قتادة الحارث بن ربعي بلفظ: «إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات». وقد صححه ابن خزيمة والترمذي.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هنا كوجه الاستدلال بالخبر الذي قبله وهو أن فيه التنبيه على أن الأحكام الفقهية تبنى على عللها الشرعية، ومقتضى ذلك اتباع هذا السبيل الذي هو بناء الأحكام على عللها في الاجتهاد وبناء الأحكام في النوازل والوقائع الحادثة المستجدة.

(و) مثل هذا الخبر في ذلك (قوله ﷺ في حق) الشخص (الذي ابتاع) أي

اشترى (غلاما) أي عبدا (واستغله) أي أخذ غلته التي هي منافعه (ثم رده) إلى من باعه له: " (الخراج) أي الغلة تكون مأخوذة (بـ)ـتحقيق (الضمان) ضمان الشيء المستغل، فالغلة يأخذها من يضمن الشيء المستغل؛ لأنه إذا تلف أو ضاع وجب عليه ضمانه. وهذا الخبر أخرجه ابن ماجة والترمذي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: " أن رجلا اشترى عبدا فاستغله، ثم وجد به عيبا فرده، فقال: يا رسول الله، إنه قد استغل غلامي. فقال رسول الله - ﷺ -: "الخراج بالضمان". يعني أن الغلة والمنفعة الذاتية وغيرها مصروفة هنا للمشتري لأنه الذي عليه ضمان هذا الشيء المشترى لو تلف أو ضاع والغنم بالغرم.

ووجه الاستدلال بهذا الخبر هنا كما يفهم مما سبق هو أنه قد ورد فيه ربط الحكم -أخذ الغلة- بعلته وهي الضمان (فهذه) كما ترى (أجناس) من الأدلة الشرعية التي تفيد أن الأحكام مرتبطة بعللها، وأن هذا أمر قد قامت عليه هذه الشريعة ، وهذا مما ينبغي المضي عليه في بناء الأحكام الفقهية وفي مجرى الاجتهاد لأن ما يعتبره الشارع في الأحكام يجب على المجتهد المضي عليه والعمل بمقتضاه وهذه الأجناس من الأدلة المذكورة (لا تدخل تحت الحصر) أي حصرنا وإحاطتها (و) لكن مع ذلك (لا يبعد تأثير اقترانها) واجتماعها (مع نظائرها) من الأدلة الأخرى الدالة على القياس الماضي ذكر جملة منها ، واعتبار ذلك كله (في إشعار الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بكونهم متعبدين) من الله تعالى (بـ)ـاتباع (القياس) والعمل به (والله) تعالى (أعلم) وأحكم.

هذا منتهى القول في هذه الأدلة المسوقة لإثبات جواز التعبد بالقياس، وأنه حجة شرعية يتمسك بها في بناء الأحكام الفقهية حيث يصح ذلك ويسوغ.

وبعد هذا السوق والإيراد لهذه الأدلة ننتقل إلى إيراد القول في بيان ما يتمسك به منكرو كون القياس هذا حجة شرعية الذاهبون إلى أنه لا يجوز التعبد به قائلين:

(القول في شبه المنكرين للقياس
والصائرين إلى حظره من جهة الكتاب والسنة)

أي هذا هو (القول) الذي يساق (في) سبيل (بيان شبه) الجاحدين (المنكرين لـ)كون القياس الفقهي هذا حجة شرعية، ولكونه مما يجوز التعبد به شرعا (الصائرين إلى) القول بثبوت (حظره) ومنعه الآتي (من جهة) أدلة من (الكتاب والسنة) قضت بذلك ودلت عليه (و) هذه الشبه عيونها (هي سبع) هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل فهي أكثر من ذلك:

(الشبهة الأولى) من هذه الشبه السبع هي ما توهموه في (تمسكهم) بما اعتقدوا أنه معنى (قوله تعالى: "ما فرطنا الكتاب من شيء، و)معنى (قوله تعالى: "تبيانا لكل شيء") فقد (قالوا) في ذلك: إن مدلول قوله تعالى هذا و(معناه) هو أن القرآن الكريم جعله الله تعالى (بيانا لكل شيء مما شرع لكم) من الأحكام والشرائع وما تعلق بها وتعلقت به (فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها) التي هي من هذا الدين وكل ما يحتاج إليه المسلم في أمره الديني على وجه بيّن (و) إذا كان كذلك (فليكن فيه كل) حكم (مشروع) سواء كان حلالا أو حراما أو واجبا أو غيره واردا (في) هذا (الكتاب) العزيز، (وما ليس) فيه فإنه غير مشروع، وما ليس (مشروعا) لسكوت الشارع عنه (فـ)إنه (يبقى على النفي الأصلي) والبراءة الأصلية، فلا يقضى فيه بحكم جديد هو على خلاف ذلك. ومقتضى هذا كله أن ما سكت عنه الشارع هو رحمة بالعباد، فلا ينبغي السؤال عنه إذ كل ما هو حكم الله المتعلق بالمكلفين أفعالهم وعقائدهم قد ورد التنصيص عليه في كتاب الله تعالى -القرآن الكريم-.

وقد عضد ابن حزم هذا المعنى بقول ابن مسعود: من أراد العلم فليقرأ القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين.

ثم قال ابن حزم: "هكذا رويناه عن مسروق والزهري أنه ليس شيء اختلف فيه إلا وهو في القرآن فصح بنص القرآن أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه فلا حاجة بأحد إلى القياس".

هذا هو مضمون هذه الشبهة، وهو قول باطل فحق الجواب عنه (والجواب) عن ذلك يكون (من أوجه) مما يدل على تهافته وسقوطه:

الوجه (الأول) من هذه الأوجه هو (أنه) يقال لهؤلاء أن الواقع يشهد على بطلان هذا الذي ادعيتم من أن كتاب الله تعالى فيه جميع ما شرعه سبحانه من احكام منصوصا عليه فـ(ـأين) يوجد (في كتاب الله تعالى) حكم (مسألة الجد) إذا اجتمع (والإخوة) في الفريضة فقد عرضت هذه المسألة للصحابة، فكانت واقعة ونازلة صاروا في شأنها إلى الاجتهاد ثم اختلفوا في حكمها (و) مثلها (مسألة العول) وهي الزيادة في السهام الموجبة للنقص في الأنصبة. (و) كذلك مسألة وجوب السكنى للمطلقة (المبتوتة) يعني المبتوت طلاقها (و) مسألة المرأة (المفوضة) -بكسر الواو- التي فوضت لزوجها تحديد صداقها وتعيينه، لكنه توفي قبل أن يحدد لها صداقها وقبل أن يدخل بها. (و) مثل ذلك ايضا مسألة قول الزوج لزوجته مثلا (أنت علي حرام) ونحوها، وهذه المسألة قد تقدم ذكرها وبيان المراد بها، وكلها أحكامها غير منصوص عليها على وجه التعيين في الكتاب العزيز (و) مع ذلك فإن (فيها حكم الله تعالى) المتعلق بها وهو حكم (شرعي) ينتهي إلى الكتاب، ومن ثم (اتفق الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على) بذل الجهد في تحصيله (وطلبه) بالنظر الفقهي.

(والكتاب) في نهاية الأمر -كما تقدم ذكر ذلك- (بيان له) ويكون ذلك (إما بتمهيد) طريق (الاعتبار) وهو القياس، وتوطئته ويحصل ذلك بورود أركان هذا الاعتبار فيه (أو) يكون (بالدلالة على) حجية الإجماع إجماع مجتهدي

هـذه الامـة ووجوب اتباعـه (أو) بالدلالة على حجية (السـنة) النبوية ووجوب اتباعهـا (و) مـن المعلـوم عنـد القائلين بالقيـاس -وهـم جمهور الأمـة- أنه قد (ثبت) كون القياس حجة شرعية (بالإجماع و) بـ(السـنة) أيضا، وبهذا (فـ)ـإنه (يكـون الكتـاب) قـد أفاد هذا الحكـم -حكـم هذه المسـائل- و (بينه) وان كان لـم يبينـه بالتنصيص عليه فقد بينه بهذا الوجه المذكـور؛ وهو الإحالة على هذه الأصول المذكورة.

الوجـه (الثـاني) هـو (أنكـم) يـا معشـر منكـري القيـاس (حرمتـم) العمـل بـ(ـالقياس) ومنعتم الأخذ به (وليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه) والقضاء ببطلانـه وإذ قـد حصل هذا منكم فإنه (يلزمكم) بمقتضاه وموجبه (تخصيص) عموم (قوله تعالى "لكل شيء") من قوله تعالى المذكور وهو "تبيانا لكل شيء" (كما خصص قوله تعالى خالق كل شيء) في قوله تعالى: " الله خالق كل شيء" (وكل شيء) في قوله تعالى: " وأوتيت من كل شيء"، وهذا إلزام لا يمكن لكم الانفصال عنه ثم إن العام إذا خصص ضعفت دلالته على العموم والاستغراق فلا يتأتى لكم الاستدلال به على إفادته القطع والجزم. هذا ما يتعلق بالجواب عـن هذه الشـبهة. هـذان الوجهان هما اللذان ذكرهمـا المصنف في الجواب عن هذه الشـبهة مع تصريحه بأن جوابه هذا سيكون من أوجه، ولعله قد نسي تتمة هـذه الأوجـه، أو قـد سـقطت مـن النسـخ هـذه التتمـة، وعلـى كل حـال فهـذا ما أجاب به المصنف عن هذه الشبهة.

(الشـبهة الثانيـة) هـي مـا تخيلـوه مـن معنـى في (تعلقهـم بقولـه تعالـى وأن أحكـم بينهـم بما أنزل الله) ووجه الاسـتدلال بهذه الآية مـا فيه من قصر الحكم علـى مـا ورد منـزلا مـن الوحي (فـ) دلالتهـا قاضية بأنه (قـد منع الحكـم) بين الناس (بغير) الحكم (المنزل) من رب العالمين. هذه هي صورة هذه الشبهة،

والتمسك بها في هذا الشأن -وهو منع القياس- باطل إذ لا دلالة في هذه الآية على ذلك، بل هي بعمومها دالة على خلاف هذا المدعى في هذه الشبهة.

فإن طلب منا بيان ذلك (قلنا) إن (القياس ثابت) كونه دليلا فقهيا (بالسنة والإجماع) كما مضى بيانه (و) كما ثبت له هذا الكون بذلك ودل عليه ما ذكر من السنة والإجماع (دل عليه) كذلك (الكتاب) العزيز (المنزل) من لدن حكيم عليم. ومن أنكر هذا فان قوله فاسد إذ (كيف) ينكر هذا (و) قد تقرر معلوما ان (من حكم بـ) مقتضى (معنى استنبط) كمناط ومقصد (من) هذا الكتاب (المنزل فقد حكم بـ) هذا المنزل نفسه إذ معناه منه، فاللفظ والمعنى شيء واحد (ثم) إن (هذا) الخطاب الوارد في قوله تعالى هذا وهو (أن احكم بينهم) هو (خطاب مع الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ. و) منكرو القياس هؤلاء (قد قاسوا عليه غيره) من الناس إذ حكموا عليهم بهذا الأمر الذي هو موجه إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو الحكم بالمنزل من الوحي (فأقروا) بعملهم هذا العمل (بالقياس) والأخذ به دليلا يحتج بمقتضاه وموجبه (في معرض) السعي إلى (إبطال) حجية (القياس) لكنهم مع ذلك مضوا على هذا القياس (مع) ثبوت (انقداح) أي ظهور (الفرق) بين المقيس عليه -وهو الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ- والمقيس وهو غير الرسول وإنما قلنا بثبوت هذا الفرق (إذ قال قوم) وهم أصحاب الرأي وكل من منع القياس: إنه (لم يجز الاجتهاد للرسول ﷺ كيلا يتهم) بأنه يأتي بالشرائع والشعائر من تلقاء نفسه (ولأنه) في غنى عن الاجتهاد والمصير إلى الرأي؛ إذ (كان يقدر على التعرف) للأحكام والعلم بها (بـ)ـطريق الوحي وسبيله (بخلاف الأمة) فإنها لا قدرة لها على ذلك ولأجل هذا فإنها محتاجة إلى التمسك بالاجتهاد والتمسك ببذل الجهد في استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها. هذا هو الجواب عن هذه الشبه.

(وهذا) هو (الجواب أيضا عن) الاشتباه الذي حصل لهم في فهم (قوله تعالى: " اتبعوا ما انزل إليكم من ربكم") وفي فهم قوله تعالى (ومن لم يحكم بما انزل الله) فأولئك هم الكافرون" ونحوه، فإن كل ذلك لا يدفع كون القياس حجة شرعية وأنه يجوز التعبد به إذ هو مما يندرج في الأدلة المأمور بالحكم بها، وهو أمر تقرر بما تقدم ذكره من الأدلة. هذا ما يتعلق بهذه الشبهة الثانية وما ألحق بها.

الشبهة (الثالثة) ما سرى إليهم من الاشتباه في تمسكهم في إنكارهم هذا للقياس بـ(ـقوله تعالى: " وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) ووجه استدلالهم بهذه الآية هنا هو أنه سبحانه قد حرم أن يقال على الله ما ليس معلوما أنه منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على وجه متقرر وثابت، والقياس لا ينطلق عليه هذا الحكم.

وهذا قول مردود فإن من يقولون بالقياس على علم بأنه دليل شرعي فليس مقولا على الله تعالى بلا علم.

ومثل هذا أيضا يقال في شأن تمسك منكري القياس هؤلاء في إنكاره بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) فقد ساقه هؤلاء دليلا على أن القياس ليس حجة شرعية لأنه اقتفاء لما لا علم للناس به. وهذا أيضا مردود فإن من يرى أن القياس حجة يعتقد أن ذلك كان منه عن علم ومعرفة تامة.

وفي هذا المساق يرد استدلال منكري القياسي هؤلاء على رأيهم هذا بقوله تعالى (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا، و)قوله تعالى (إن بعض الظن إثم) والقياس ما هو إلا ضرب من الظنون، فكيف يتخذ حجة يتمسك بها في دين الله تعالى، وفي بناء الأحكام الفقهية. هذا متضمن هذه الشبهة، وهو باطل مردود.

فإن طلب بيان وجه بطلانه وسقوطه (قلنا) في سوق ذلك وإيراده: اعلم **أن الظن يصح عقلا** وشرعا أن يتخذ علامة وأمارة على الحكم، ثم إنه قد

يفيد ذلك على قطع وجزم ، فإننا (إذا علمنا أنا إذا ظننا كون زيد في الدار) داره مثلا (حرم علينا الربا في البر) مثلا (ثم ظننا) ذلك -وهو وجود زيد في الدار- (كان) هذا (الحكم) الذي هو حرمة الربا في البر حكما (مقطوعا به) مجزوما بثبوته (لا مظنونا) لأن العلامة الدالة على ذلك الحكم -وهي الظن هنا- مقطوع بثبوتها، فلا بد أن يكون ذلك الحكم الذي هو حرمة الربا أيضا مقطوعا به، فالمجتهد اذا حصل له هذا الظن حق عليه العمل به (كما إذا ظن القاضي صدق الشهود) فإنه يجب عليه العمل بمقتضى ذلك وموجبه (وكما في) غلبة الظن (في جهة القبلة و) في غلبة الظن في تحديد وتعيين (جزاء الصيد) إذا صاده المحرم (و) مثل ذلك (أبواب تحقيق مناط الحكم) الذي يجب على كل مكلف تحصيله؛ إذ لا سبيل إلى امتثال أوامر الزكاة ونحوها إلا بذلك.

(ثم) بعد هذا (نقول) عاضدين ما تقدم من ثبوت هذا الإفساد والإبطال: إن (هذا) الذي استدللتم به من هذه النصوص (عام) من حيث دلالته وهو مخصوص لأنه سبحانه (أراد به) أي بلفظ الظن في هتين الآيتين ونحوهما (ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة) الدالة على ألوهيته سبحانه ووحدانيته.

(ثم) نزيد على هذا كله ما يتقرر به معناه ومضمونه على قطع فـ(نقول ألستم) يا منكري القياس (قاطعين) وجازمين (بإبطال القياس) يعني ببطلانه وكونه فاسدا (مع أنّا نقطع بخطئكم) في ذلك وبهذا فإن قصارى ما أنتم عليه في هذا الشأن هو الظن. وإذا كنتم على أنه لا حجة إلا فيما كان عن علم (فـ) ـالواجب عليكم أن (لا تحكموا بـ)ـهذا الظن الذي حكمتم به هنا في إنكار حجية القياس وفي عدم جواز التعبد به. هذا هو الجواب الحقيقي عن هذه الشبهة وهذا ما يحق ردها به.

(و) أما الجواب بالتفرقة بين العلم بالظاهر دون الباطن فهو غير مقبول فـ(ليس) من القول المسلم (والجواب) المعتبر (المرضي قول القائل: الظن علم في الظاهر) وموجب ذلك تنزيل الظن منزلة العلم، وهذا -كما ذكرنا- جواب غير مرضي ولا مسلم (فإن العلم ليس له ظاهر وباطن) وإنما هو حكم جازم مطابق ثابت، وهو كيفية نفسية منفصلة عما يشتبه بها من الظن، والشك، والجهل. هذا بيان الجواب عن هذه الشبهة الثالثة وما يتعلق بها.

(الشبهة الرابعة) ما اشتبه عليهم من جهة تمسكهم بما فهموه من (قوله تعالى: وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) ومقتضى ذلك أن الجدال من وحي الشياطين (قالوا وانتم تجادلون في) إثبات حجية (القياس) وفي أنه يجوز التعبد به هذا مقتضى متضمن هذه الشبهة.

وبطلانه وفساده بين فإن طلب منا بيان وجه فساده وبطلانه (قلنا) في تحصيل ذلك: إن هذا الأمر (و) هو الخوض في الجدال ينطلق عليكم أنتم يا معشر منكري القياس كذلك وينصرف إليكم فإنكم (أنتم) أيضا (تجادلون في) إنكار القياس و(نفيه) من حيث كونه حجة شرعية (و)في (إبطاله) من حيث جواز التعبد به. ومقتضى هذا أن وسم الجدال قائم بكم، (فإن قلتم) إنه تعالى ما أراد بالجدال في هذه الآية ما كان للدفاع عن الحق وإنما (أراد به الجدال الباطل فـ) إن هذا (هو عذرنا) نحن أيضا فإننا ما نجادل إلا من أجل نصرة الحق، وأن ما ورد في هذه الآية مخصوص بالكفار (فإنه رد عليهم في جدالهم بـ)ـما يكون على (خلاف النص الشرعي، (و) قد ورد عليهم هذا الرد (حيث) أنكروا تحريم الميتة مع الحكم بإباحة المذكاة قالوا في ذلك (كيف نأكل مما قتلناه) أي ذبحناه (ولا نأكل مما قتله الله تعالى) وأماته.

قال ابن كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: " لما نزلت ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أرسلت فارس إلى قريش: أن خاصموا محمدا وقولوا له: كما تذبح أنت بيدك بسكين فهو حلال، وما ذبح الله، عَزَّوَجَلَّ، بشمشير من ذهب -يعني الميتة- فهو حرام. فنزلت هذه الآية: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ قال: الشياطين من فارس، وأوليائهم من قريش.

وقال أبو داود: حدثنا محمد بن كثير، أخبرنا إسرائيل، حدثنا سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾ يقولون: ما ذبح الله فلا تأكلوه. وما ذبحتم أنتم فكلوه، فأنزل الله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾

ورواه ابن ماجه وابن أبي حاتم، عن عمرو بن عبد الله، عن وكيع، عن إسرائيل، به. وهذا إسناد صحيح.

ورواه ابن جرير من طرق متعددة، عن ابن عباس، وليس فيه ذكر اليهود، فهذا هو المحفوظ، والله أعلم.

وقال ابن جريج: قال عمرو بن دينار، عن عكرمة: إن مشركي قريش كاتبوا فارس على الروم، وكاتبتهم فارس، وكتب فارس إلى مشركي قريش: أن محمدا وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله، فما ذبح الله بسكين من ذهب فلا يأكله محمد وأصحابه -للميتة- وما ذبحوه هم يأكلون. فكتب بذلك المشركون إلى أصحاب محمد رسول الله ﷺ، فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء، فأنزل الله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ ونزلت: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾

وقال السدي في تفسير هذه الآية: إن المشركين قالوا للمؤمنين: كيف تزعمون أنكم تتبعون مرضاة الله، وما ذبح الله فلا تأكلونه، وما ذبحتم أنتم أكلتموه؟ فقال الله: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ﴾ فأكلتم الميتة ﴿إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ ١٢١﴾

وهكذا قاله مجاهد، والضحاك، وغير واحد من علماء السلف".

(وكما) جادل هؤلاء المشركون لجهلهم وضلالهم فيما ذكر (قاسوا) لجهلهم وضلالهم (الربا على البيع) وسووا بينهما في الحكم (فرد الله تعالى عليهم) هذا الذي أوردوه (في قولهم "إنما البيع مثل الربا") فقال تعالى: " فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون".

وهذا الذي ذكره هؤلاء المشركون -هنا- هل هو من باب القياس؟

هذا ما ذهب جمع من المفسرين ومنهم الرازي الذي قال: " القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة، وهي أن من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلال، لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين، فهذا في ربا النقد، وأما في ربا النسيئة فكذلك أيضا، لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر، وجب أن يجوز لأنه لا فرق في العقل بين الصورتين، وذلك لأنه إنما جاز هناك، لأنه حصل التراضي من الجانبين، فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب أن يجوز أيضا، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات، ولعلل الإنسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة، فإذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الإنسان في الشدة والحاجة، إما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة، والمديون يرده عند وجدان

المال، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال، فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة، فهذا هو شبهة القوم، والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد، وهو قوله ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس، وهو من عمل إبليس، فإنه تعالى لما أمره بالسجود لآدم ﷺ عارض النص بالقياس، فقال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ ﷺ.

واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف، فقالوا: لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة، فلما كانت مدفوعة علمنا أن الدين بالنص لا بالقياس، وذكر القفال رحمة الله عليه الفرق بين البابين، فقال: من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر في المالية عندهما، فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض، أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض، ولا يمكن أن يقال: إن غرضه هو الامهال في مدة الأجل، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار إليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة، فظهر الفرق بين الصورتين.

المسألة الثانية: ظاهر قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلالهم الربا دون الإقدام عليه وأكله مع التحريم، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر.

فإن قيل: مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا.

قلنا: إن قوله ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ صريح في أن العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط، وعند هذا يجب تأويل مقدمة

الآية، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل، فأنتم حملتموه على التصرف في الربا، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته، وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال، يقال: فلان يأكل مال الله قضما خصما، أي يستحل التصرف فيه، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية، إلا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا، لا على وعيد من يستحل هذا العقد.

المسألة الثالثة: في الآية سؤال، وهو أنه لم لم يقل: إنما الربا مثل البيع، وذلك لأن حل البيع متفق عليه، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق، فكان نظم الآية أن يقال: إنما الربا مثل البيع، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية، فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾.

والجواب: أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز»[1].

ولكن ابن كثير قال: «إنما جوزوا بذلك لاعتراضهم على أحكام الله في شرعه، وليس هذا قياسًا منهم للربا على البيع؛ لأن المشركين لا يعترفون بمشروعية أصل البيع الذي شرعه الله في القرآن، ولو كان هذا من باب القياس لقالوا: إنما الربا مثل البيع، وإنما قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ﴾ أي: هو نظيره، فلم حرم هذا وأبيح هذا؟ وهذا اعتراض منهم على الشرع، أي: هذا مثل هذا، وقد أحل هذا وحرم هذا».

---

(١) تفسير الرازي (٧/ ٧٦).

ومقتضى هذا أن هذه الآيات مصروفة إلى الكفرة الجاحدين للأحكام الشرعية فقط.

هذا هو تمام الجواب عن هذه الشبهة الرابعة.

(الشبهة الخامسة) ما كان منهم في (تعلقهم بـ) ما فهموه من الحصر والتخصيص في (قوله تعالى: " فردوه إلى الله والرسول) ووجه الاستدلال بهذه الآية هنا هو أن معناها هو صرف كل ما حصل فيه الخلاف من شيء إلى الله تعالى وإلى الرسول ورده إليهما لمعرفة حكمه الشرعي الحق.

(و)من ثم (قالوا) أي قال منكرو القياس هؤلاء: (وأنتم) يا معشر القائسين مع هذا الأمر الإلهي القاضي برد كل ما تنوزع فيه إلى الله والرسول فإنكم (تردون) ما تنازعتم فيه من شيء (إلى الرأي) القياس، وهذا مخالف لهذه الآية مخالفة بينة واضحة.

قال ابن حزم: " فلم يبح الله تعالى عند التنازع والاختلاف أن يتحاكم أو يرد إلا إلى القرآن وكلام الرسول ﷺ فقط لا إلى أحد دون النبي ﷺ ولا إلى رأي ولا قياس فبطل كل هذا بطلانا متيقنا".

هذا محتوى هذه الشبهة وهو باطل فإن تمسك به متمسك رددنا عليه في ذلك و(قلنا) له: إننا لا نرد ما اختلفنا فيه إلى رأينا، فهذا ادعاء (لا) يصح بتاتا، إذ (نرده إلى) ما تقتضيه (العلل) الشرعية (المستنبطة) والمستخرجة بالنظر الفقهي (من نصوص) الكتاب ونصوص وأقوال (النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ) ولا يخفى ما في هذا من الرد إلى الله ورسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (والقياس) مداره على هذا الضرب من الرد إذ هو من حيث أساسه (عبارة عن تفهم) أي التدرج أو التكلف في فهم وإدراك (معاني النصوص) ومدلولاتها التي تتعلق بها الأحكام، وهذا التفهم يكون (بتجريد مناط) أي متعلق الحكم وتعيينه منفصلا عن غيره (وحذف

الآية، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل، فأنتم حملتموه على التصرف في الربا، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته، وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال، يقال: فلان يأكل مال الله قضما خصما، أي يستحل التصرف فيه، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية، إلا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا، لا على وعيد من يستحل هذا العقد.

المسألة الثالثة: في الآية سؤال، وهو أنه لم لم يقل: إنما الربا مثل البيع، وذلك لأن حل البيع متفق عليه، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق، فكان نظم الآية أن يقال: إنما الربا مثل البيع، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية، فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

والجواب: أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز»[1].

ولكن ابن كثير قال: «إنما جوزوا بذلك لاعتراضهم على أحكام الله في شرعه، وليس هذا قياسًا منهم للربا على البيع؛ لأن المشركين لا يعترفون بمشروعية أصل البيع الذي شرعه الله في القرآن، ولو كان هذا من باب القياس لقالوا: إنما الربا مثل البيع، وإنما قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ أي: هو نظيره، فلم حرم هذا وأبيح هذا؟ وهذا اعتراض منهم على الشرع، أي: هذا مثل هذا، وقد أحل هذا وحرم هذا».

(١) تفسير الرازي (٧/ ٧٦).

ومقتضى هذا أن هذه الآيات مصروفة إلى الكفرة الجاحدين للأحكام الشرعية فقط.

هذا هو تمام الجواب عن هذه الشبهة الرابعة.

(الشبهة الخامسة) ما كان منهم في (تعلقهم بـ) ما فهموه من الحصر والتخصيص في (قوله تعالى: " فردوه إلى الله والرسول) ووجه الاستدلال بهذه الآية هنا هو أن معناها هو صرف كل ما حصل فيه الخلاف من شيء إلى الله تعالى وإلى الرسول ورده إليهما لمعرفة حكمه الشرعي الحق.

(و)من ثم (قالوا) أي قال منكرو القياس هؤلاء: (وأنتم) يا معشر القائسين مع هذا الأمر الإلهي القاضي برد كل ما تنوزع فيه إلى الله والرسول فإنكم (تردون) ما تنازعتم فيه من شيء (إلى الرأي) القياس، وهذا مخالف لهذه الآية مخالفة بينة واضحة.

قال ابن حزم: " فلم يبح الله تعالى عند التنازع والاختلاف أن يتحاكم أو يرد إلا إلى القرآن وكلام الرسول ﷺ فقط لا إلى أحد دون النبي ﷺ ولا إلى رأي ولا قياس فبطل كل هذا بطلانا متيقنا".

هذا محتوى هذه الشبهة وهو باطل فإن تمسك به متمسك رددنا عليه في ذلك و(قلنا) له: إننا لا نرد ما اختلفنا فيه إلى رأينا، فهذا ادعاء (لا) يصح بتاتا، إذ (نرده إلى) ما تقتضيه (العلل) الشرعية (المستنبطة) والمستخرجة بالنظر الفقهي (من نصوص) الكتاب ونصوص وأقوال (النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ) ولا يخفى ما في هذا من الرد إلى الله ورسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (والقياس) مداره على هذا الضرب من الرد إذ هو من حيث أساسه (عبارة عن تفهم) أي التدرج أو التكلف في فهم وإدراك (معاني النصوص) ومدلولاتها التي تتعلق بها الأحكام، وهذا التفهم يكون (بتجريد مناط) أي متعلق الحكم وتعيينه منفصلا عن غيره (وحذف

الحشو) وهو كل ما كان وصفا طرديا، وهو (الذي لا أثر له في) وجود (الحكم) والقضاء به شرعا. وعليه فإننا نحن قد رددنا هذا الذي نختلف فيه إلى الله ورسوله.

(و) أما (أنتم) معشر منكري القياس فإنكم (قد رددتم القياس) وأنكرتموه (من غير رد إلى نص) ورد في ذلك عن (النبي ﷺ ولا إلى معنى مستنبط) ومستخرج (من النص) الشرعي، سواء كان نصا من الكتاب أو من السنة، وكل ما استدللتم به من النصوص الشرعية على ذلك لا دليل فيه عليه. كما بينا ذلك ونبينه.

(الشبهة السادسة) ما اعتراهم من تمسكهم بما فهموه من (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تعمل هذه الأمة برهة) -بضم الباء وسكون الهاء- أي فترة (بالكتاب) القرآن الكريم (وبرهة بالسنة) النبوية (وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك) وهو العمل بالقياس (فقد ضلوا) وهذا الخبر أخرجه ابن البر في كتاب العلم بلفظ: «تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله ثم تعمل بعد ذلك برهة بسنة رسول الله ﷺ ثم تعمل ذلك برهة بالرأي فإذا عملوا بالرأي فقد ضلوا". وهذا الخبر قد قضى بضعفه، وعلل ذلك بوجود جُبَارة بن المغلس وعثمان الوقاصي، والأول مضطرب الحديث والثاني متروك وقد أخرج السيوطي هذا الحديث في الجامع الصحيح. لكن أهل الحديث حكموا بضعفه.

هذا ما يتعلق بحال هذا الخبر.

أما وجه الاستدلال به هنا فإنه بيّن إذ ظاهره أن العمل بالرأي يستلزم الوقوع في الضلالة، وهذا الاستدلال -وإن فرض صحة مأخذه- باطل لا يصح الاحتجاج به.

فإن تمسك به متمسك أظهرنا له وجه هذا البطلان و(قلنا) في ذلك: إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما أراد بالرأي هنا الرأي المحمود الموافق للشرع وإنما (أراد به الرأي المخالف للنص) الشرعي (بدليل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة أعظمها فتنة) وضرا (على أمتي قوم يقيسون الأمور) الدينية (برأيهم) المحض الجاري على وفق هواهم (فيحلون) أي يحكمون بحلية (الحرام ويحرمون) أي يحكمون بحرمة (الحلال) وبذلك يغيرون شرع الله وأحكامه. هذا ما يتعلق بهذه الشبهة والجواب عنها.

(و)أما (ما) رواه الرواة (ونقلوه من آثار الصحابة) وأقوالهم الواردة (في ذم) القول بـ(الرأي والقياس) فـ(ـقد تكلمنا عليه) وأجبناه عنه بأنهم ما أرادوا بذلك إلا الرأي المذموم الذي فيه مخالفة للنص الشرعي، وهو الرأي الذي يكون من جهة الهوى. هذا شأن هذه الشبهة السادسة وما أجيب به عنها.

(الشبهة السابعة) هي (قول الشيعة) الذين يعتقدون عصمة أئمتهم، وأنه لا يخلو زمان من إمام معصوم هو صاحب الزمان، (و) قول (أهل التعليم) وهم من يعتقدون وجوب إغلاق باب الاجتهاد والنظر والاستدلال ووجوب أخذ العلم من الإمام المعصوم، وتصريحهم بـ(أنكم) يا معشر القائسين قد (اعترفتم ببطلان) الحكم الذي يكون (بخلاف النص) الشرعي (و) من المعلوم عندنا أن (النصوص محيطة بـ)ـبيان (جميع) أحكام (المسائل و) لكن نحن لا نعلمها على وجه العموم والاستغراق (وإنما يعلمها) على وجه الإحاطة والشمول (الإمام المعصوم) الذي هو صاحب الزمان، والأئمة يأتي بعضهم عقب بعض كلما توفي إمام خلفه إمام غيره (وهو نائب الرسول ﷺ فتجب مراجعته) في طلب أحكام المسائل والنوازل التي تنزل بالناس.

ثم (قالوا) في مجرى بيانهم ثبوت الاستغناء بالنصوص الشرعية والاكتفاء بها من غير حاجة لما سواها في معرفة الأحكام الشرعية: إنه لا يصد (ولا يمنع من هذا) الذي ذكر من الاستغناء والاكتفاء بهذه النصوص (كون الوقائع) أي الأحداث والنوازل التي تنزل بالناس (غير متناهية) أي غير محدودة وغير محصورة (وكون النصوص متناهية) محصورة محدودة (لأن) أحكام الوقائع والأحداث (التي لا تتناهى) ولا تنحصر (هي أحكام الأشخاص) المعينة (كحكم زيد) في أنه مستكمل شروط الإمامة (و)حكم (عمرو في أنه عدل تقبل شهادته أم لا) -مثلا- (و)هل خالد (فقير) فـ(تصرف إليه الزكاة أم لا) ونحو ذلك من الجزئيات مما لم ترد فيه على وجه التعيين نصوص مخصوصة به (و) هذا الضرب من الجزئيات لا نزاع في أنه يدرك حكمه بالنظر الفقهي؛ إذ مما هو (مسلّم أن هذا) الضرب من الجزئيات إنما (يعرف) حكمه بالاجتهاد (لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم) في محل النظر المجتهد في استنباط حكمه وبنائه، وتبيّن وجوده فيه على وجه صحيح ثابت. هذا ما يتعلق بهذا الضرب من الجزئيات وما يتقرر فيها من حكم فقهي.

(أما الروابط الكلية) العامة التي تكون (للأحكام) مع أدلتها النصية (فـ) إنه (يمكن ضبطها بالنص) بجعله على صورة قاعدة عامة كلية (بأن نقول) في شأن آية السرقة (مثلا) كل (من سرق نصابا كاملا من حرز مثله) أي من حرز يحرز فيه مثله ويحفظ فيه ويصان (لا شبهة له فيه) من حيث ادعاء ملكه -مثلا- أو نحوه (فـ) إنه (يلزمه القطع) قطع يده، (و) أن نقول في شأن حديث إيجاب الكفارة من الجماع -مثلا- (من أفطر في نهار رمضان بجماع تام) وهو ما يفسد به الصوم (أثم به لأجل) انتهاك حرمة (الصوم و) بذلك (لزمته الكفارة) يعني إخراجها، وعلى هذا السنن يجري بناء الرابطة الكلية المتعلقة بالأحكام في كل نص ورد فيه حكم شرعي (فما تناولته) هذه (الرابطة) الجامعة التي

تربط الأحكام بأدلتها وهي -كما ترى- رابطة لغوية كلية فإنه (يجري فيه الحكم) المدلول عليه بها، ويقضى به في حقه (وما خرج عنه) أي عما ذكر من هذه الرابطة الجامعة وهو (مما لا يتناهى) كما هو معلوم (يبقى على الحكم الأصلي) المتقرر فيه قبل ورود الشرع، فإذا سير على هذا السبيل (ف) إنه قد (تكون النصوص) الشرعية (محيطة بهذه الطرق) التي يحتاج إليها في إثبات الأحكام في النوازل والوقائع المستجدة. هذا ما يتعلق بمتضمن هذه الشبهة وهو باطل.

(والجواب) الذي قد يتحقق به إبطالها هو أن نقول: (إنّا نسلم بطلان القياس) والعمل به (مع) وجود (النص) إذ لا اجتهاد في موضع النص (ونسلّم) كذلك (إمكان الربط) بين الأدلة وأحكامها (بالضوابط) أي القواعد (والروابط الكلية) العامة بدلالاتها كما تقدم ذكر ذلك. (لكنكم اخترعتم) وابتدعتم (هذه الدعوى) التي هي الاكتفاء بظواهر هذه الأدلة الكلية، وقصر مدلولاتها عليها من غير التفات إلى جهة المعنى الذي هو أساس القياس، وهذه الدعوى باطلة (فإن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) قد ساروا على خلافها إذ أخذوا بالقياس وعملوا به ومن ثم (اختلفوا في) حكم (مسألة) ميراث (الجد) إذا اجتمع مع الإخوة (و) في حكم التلفظ بلفظ (الحرام) في حق الزوجة بأن قال لها زوجها "أنت علي حرام" (و) في حكم مسألة المرأة (المفوضة) -بكسر الواو- وهي التي فوضت لزوجها تحديد صداقها، ثم توفي قبل إنجازه هذا التحديد وقبل دخوله بها (و) كما اختلفوا في أحكام هذه المسائل اختلفوا في أحكام (مسائل كثيرة) أخرى (و) قد مضوا في بناء الأحكام فيها على سنن مُتَّبَع إذ كانوا (يطلبون) وينشدون (من سمع فيه حديثا من النبي ﷺ) أو لا فإن وجدوا حديثا في ذلك اكتفوا به وعملوا بمقتضاه (وفيهم) الإمام (المعصوم) إذ لا يخلو زمان من إمام معصوم يكون هو صاحب ذلك الزمان (بزعمكم وهو في ذلك الزمان) أمير المؤمنين

علي بن ابي طالب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ على ما تدعون ولا شك أنهم (كانوا يشاورونه) في ذلك (ويراجعونه) مراجعة بحث ونظر (فتارة وافقوه) على رأيه (وتارة خالفوه) فيه (ولم ينقل قط حديثا) نبويا (ولا نصا) قرآنيا (إلا ساعدوه) على تنزيل مقتضاه والعمل به كما في مسألة نية عثمان رجم امرأة ولدت لستة أشهر من قبل أن ينهاه علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن ذلك.

فقد روي عن بعجة بن عبد الله الجهني قال: تزوج رجل منا امرأة من جهينة فولدت له تماما لستة أشهر فانطلق زوجها إلى عثمان بن عفان فأمر برجمها فبلغ ذلك عليا رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فأتاه فقال: ما تصنع قال: ولدت تماما لستة أشهر وهل يكون ذلك قال علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: أما سمعت الله تعالى يقول: " وحمله وفصاله ثلاثون شهرا". وقال: " حولين كاملين". فكم تجده بقي إلا ستة أشهر؟ فقال عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: والله ما فطنت لهذا. علي بالمرأة فوجدوها قد فرغ منها، وكان من قولها لأختها: يا أخيه لا تحزني فو الله ما كشف فرجي أحد قط غيره، قال: فشب الغلام بعد فاعترف الرجل به وكان أشبه الناس به، قال: فرأيت الرجل بعد يتساقط عضوا عضوا على فراشه"(١).

فهكذا قبل من علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ هذا الذي استدل به (بل) إن الصحابة (قبلوا النقل) الذي يكون من كل) شخص مسلم (عدل فضلا عن الخلفاء الراشدين) وإذا كان هذا هو الحال والواقع في هذا الشأن وأن الصحابة يقبلون كل دليل شرعي نقله عدل وأن عليا يعلم كل ما يحتاج إليه في معرفة الأحكام الشرعية من نص (فلم كتم النص) الشرعي الذي ورد في أحكام (بعض) هذه (المسائل) وهو مطلع على ثبوت الحاجة إليه (وتركهم مختلفين) متنازعين فيما يقولون به من حكم في ذلك (إن كانت النصوص) الشرعية - كما تدعون - (محيطة)

---

(١) الدر المنثور للسيوطي (١٣/ ٣٢٢).

بكل ما يطلب من حكم، وما يحتاج إليه منه في شأن النوازل والوقائع التي تستجد وتنزل بالأمة.

من المحال أن تكون هذه الدعوى قد صحت مع هذا الذي عليه الصحابة من المصير الى الاجتهاد والأخذ بالقياس فيما يلم بهم من النوازل والحوادث (فبالضرورة يعلم من) هذا الذي هم عليه (من اجتهادهم) وذهابهم إلى القياس ونحوه (أن النصوص) الشرعية (لم تكن محيطة) بكل ما ينزل بالناس من نوازل ووقائع ثم إن الصحابة ظاهر حالهم أنهم يأتون هذا الأمر - القياس - على أنه مطلوب شرعا (فدل هذا) على أنهم كانوا (متعبدين) تعبدهم الشارع سبحانه (بـ)ـهذا العمل الذي هو (الاجتهاد) وإعمال النظر الفقهي على تمامه.

هذا منتهى الكلام في هذه الشبهة والجواب عنها.

ومن شبههم التي اعترتهم من جهة ما فهموه من النصوص أيضا:

أ- ما فهموه من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾، والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله: لأنه حكم بغير قوليهما.

ب- وما فهموه من قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا إليه[1].

هذا منتهى القول في شبه منكري القياس هؤلاء التي صارت إليهم من جهة ما فهموه من هذه النصوص الشرعية، وفيما أجيب به عنها من أجوبة.

وبعد إنجاز بيان هذا القول في هذه الشبه ننتقل إلى ذكر الشبه الأخرى قائلين:

---

(١) ينظر الإحكام للآمدي (٤/ ٤٨، ٤٩).

(القول في شبههم المعنوية)

أي هذا (القول) مسوق (في) بيان (شبههم المعنوية) أي العقلية، أي المدركة بالنظر العقلي في هذا الشأن(و) هذه الشبه (هي ست) فلنمض إلى إيرادها على الولاء قائلين:

(الشبهة الأولى) منها هي (قول الشيعة) والطائفة (التعليمية) منهم: (إن الاختلاف) بين المسلمين (ليس من دين الله) ولا مما يقضي به وكيف يكون هذا الاختلاف مشروعا (ودين الله واحد) لا تعدد فيه.

(و) على هذا (ليس بمختلف) في ذاته ومنها أحكامه وشرائعه (وفي رد الخلق إلى) العمل بـ(الظنون) واحالتهم عليها (ما يوجب الاختلاف) بينهم (ضرورة) لاختلاف ما تقضي به الأذهان في مثل هذه المواضع التي تبنى فيها الأحكام على الظن والرأي (و)من المقرر بقانون العادة أن الاعتماد على الرأي وإسناد الأحكام إليه هو (منبع الاختلاف) وموجبه، والقول بأن كل مجتهد مصيب قول باطل(ف)ـإنه (إن كان) كل مجتهد مصيبا يكون الشيء ونقيضه دينا - لله تعالى - الذي هو واحد، لا تعدد فيه. (و)مثل هذا القول -وهو أن كل مجتهد مصيب - القول بأن المصيب واحد فقط، فإنه (إن كان المصيب) للحق (واحدا) من المجتهدين فقط (ف)ـإن ثبوت حصول هذه الإصابة في واقع الأمر أمر (محال) مستحيل (إذ) كل مجتهد يساوي غيره فيما يعتمد عليه في ذلك، وهو الظن فقط ولا تفاوت بينهما في ذلك ولا اختلاف فإن (ظن هذا) المجتهد (كظن ذاك) في دلالته وحجيته بلا خلف ولا فرق (والظنيات) كلها (لا دليل) ولا حجة (فيها) إذ لا تستند إلى ما يعد دليلا معتبرا أو برهانا صحيحا (بل ترجع) في وجودها ونشوئها في الأذهان (إلى) ما يقضى به (ميل النفس) وهواها (و)لهذا تتباين الأحكام المقامة على الظن إذ (رب)

مدلول (كلام) ومعناه (تميل اليه نفس زيد و) هذا المدلول (هو بعينه ينفر عنه) ويصد (قلب عمرو) فلا يلتفت اليه.

ثـم إن الاختـلاف أمر مذموم، وقد وردت أدلة شرعية وآثار قاضية بذلك، فلنورد شيئا من ذلك:

فمـن الكتـاب الحجة (والدليل على ذم الاختلاف) هو (قوله تعالى: " ولو كان مـن عنـد غير الله لوجـدوا فيه اختلافـا كثيـرا") وفي هـذا الشـأن أيضـا (قـال تعالـى: " أن أقيمـوا الدين ولا تتفرقـوا فيه") (وقال) سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: (" ولا تنازعوا فتفشـلوا وتذهـب ريحكـم "، وقال) سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: (" إن الذين فرقوا دينهم وكانو شيعا لسـت منهم ي شيء"، وقال تعالى: " ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا مـن بعـد ما جاءهم البينات") فكل هذه الأدلـة القرآنية ناصة على أن الاختـلاف أمر مذموم، وأنه فعل منهي عنه شرعا، فهو محرم، وإذا كان محرما فكل ما أدى اليه من سبب محرمٌ أيضا، فلكل وسيلة حكم ما توصل إليه من غاية وثمرة.

وكما ورد ذم الاختلاف في كتاب الله ورد -كذلك- في السنة النبوية، ومن ذلك:

أ- عـن أبـي هريـرة، قـال: قـال رسـول الله ﷺ: " إن الله يرضـى لكـم ثلاثـا، ويكره لكم ثلاثا، فيرضى لكم: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبـل الله جميعـا ولا تفرقـوا، ويكـره لكم: قيل وقال، وكثرة السـؤال، وإضاعة المال ".أخرجه مسلم.

ب- عـن ابـن مسـعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قـال: سـمعت رجـلا قـرأ آيـة، وسـمعت النبي ﷺ يقرأ خلافها، فجئت به النبي ﷺ فأخبرته، فعرفت في وجهه الكراهية، وقـال: «كلاكمـا محسـن، ولا تختلفـوا، فإن مـن كان قبلكـم اختلفـوا فهلكـوا» أخرجه البخاري.

ج- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا ،المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره التقوى هاهنا -ويشير إلى صدره ثلاث مرات- بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه". أخرجه مسلم.

وأخرج البخاري نوه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام».

(و)على هذا السنن (كذلك ذم الصحابة الاختلاف) بلا خلف بينهم في ذلك (فقال عمر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- لا تختلفوا) في أمور الدين (فإنكم إن اختلفتم) فيها (كان من بعدكم أشد اختلافا) فيها. وهذا الخبر ذكره ابن أبي شيبة في المصنف ونصه بتمامه: عن أبيه رفاعة بن رافع حدثنا أبو بكر قال: بينا أنا عند عمر بن الخطاب إذ دخل عليه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين، هذا زيد بن ثابت يفتي الناس في المسجد برأيه في الغسل من الجنابة، فقال عمر: علي به، فجاء زيد، فلما رآه عمر قال: أي عدو نفسه، قد بلغت أن تفتي الناس برأيك، فقال: يا أمير المؤمنين، بالله ما فعلت، لكني سمعت من أعمامي حديثا فحدثت به، من أبي أيوب، ومن أبي بن كعب، ومن رفاعة، فأقبل عمر على رفاعة بن رافع، فقال: وقد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدكم من المرأة، فأكسل لم يغتسل، فقال: " قد كنا نفعل ذلك على عهد رسول الله ﷺ، فلم يأتنا من الله تحريم، ولم يكن من رسول الله ﷺ فيه نهي، قال: رسول الله ﷺ يعلم ذاك؟ قال: لا أدري، فأمر عمر بجمع المهاجرين والأنصار، فجمعوا له فشاورهم، فأشار الناس أن لا غسل في ذلك، إلا ما كان من معاذ وعلي، فإنهما قالا: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» فقال عمر: هذا

وأنتم أصحاب بدر وقد اختلفتم فمن بعدكم أشد اختلافا، قال: فقال علي: يا أمير المؤمنين، إنه ليس أحد أعلم بهذا من شأن رسول الله ﷺ من أزواجه، فأرسل إلى حفصة فقالت: لا علم لي بهذا، فأرسل إلى عائشة، فقالت: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» فقال عمر: لا أسمع برجل فعل ذلك إلا أوجعته ضربا".

ويروى مثل هذا عن عثمان -كما في شرح السنة للبغوي- ونص ما نقل عنه في ذلك هو: عن سويد بن غفلة، قال: سمعت علي بن أبي طالب، يقول: "اتقوا الله أيها الناس، إياكم والغلو في عثمان، وقولكم: حراق المصاحف، فوالله ما حرقها إلا على ملإ منا أصحاب محمد ﷺ جميعا، فقال: ما تقولون في هذه القراءة التي اختلف الناس فيها؟ يلقى الرجل الرجل، فيقول: قراءتي خير من قراءتك، وقراءتي أفضل من قراءتك، وهذا شبيه بالكفر، فقلنا: ما الرأي يا أمير المؤمنين؟ قال: فإني أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد، فإنكم إذا اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافا".

(و)في هذا السنن ما روى من أنه (سمع) أي عمر عبد الله (بن مسعود وأبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) وهما في حديثهما (يختلفان) في شأن حكم (صلاة الرجل في الثوب الواحد والثوبين) هل تجزئ الصلاة في الثوب الواحد أم لا بد من أن يصلي في الثوبين معا (فصعد عمر المنبر وقال) في شأن هذا الاختلاف (اختلف رجلان من أصحاب النبي -ﷺ-) يعني في شأن ما ذكر من هذه الصلاة، فإذا اختلفتم أنتم يا معشر أصحاب النبي (فعن أي فتياكم يصدر المسلمون) وبأيها يأخذون ثم توعد المختلفين من أمور الدين فقال (لا أسمع رجلين اثنين) منكم (يختلفان بعد مقامي هذا) الذي قمته فوق المنبر، وقلت فيه هذه المقالة (إلا فعلت وصنعت) بهما صنعا وفعلا يكون عقابا لهما.

وهذا الأثر أخرجه ابن عبد البر بلا سند في بيان العلم بلفظ: " غضب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من اختلاف أبي بن كعب، وابن مسعود في الصلاة في الثوب الواحد، قال أبي: «إن الصلاة في الثوب الواحد حسن جميل»، وقال ابن مسعود: «إنما كان ذلك والثياب قليلة» فخرج عمر مغضبا فقال: «اختلف رجلان من أصحاب رسول الله ﷺ فمن ينظر إليه ويؤخذ عنه، وقد صدق أبي ولم يأل ابن مسعود ولكني لم أسمع أحدا يختلف فيه بعد مقامي هذا إلا فعلت به كذا وكذا".

(و) في هذا المساق -ذم الاختلاف- نفسه (قال جريّ بن كليب) السدوسي (رأيت عثمان بن عفان ينهى عن المتعة) في الحج (وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يأمر بها فقلت) لعلي (إن بينكما لشرا) يعني عداوة (فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما بيننا إلا خير) يعني مودة (ولكن خيرنا) يعني أفضلنا (من كان أتبعنا لهذا الدين) وأقوانا تمسكا به.

وهذا الأثر أخرجه البزار في مسنده بلفظ عن قتادة، عن جري بن كليب السدوسي، قال: رأيت عثمان بن عفان ينهى عن المتعة، وعلي بن أبي طالب، يأمر بها فأتيت عليا، فقلت: إن بينكما لشرا أنت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال: ما بيننا إلا خير، ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين ".

وأخرجه البخاري ولكن بلفظ: عن مروان بن الحكم، قال: شهدت عثمان، وعليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وعثمان «ينهى عن المتعة، وأن يجمع بينهما فلما رأى عليّ أهل بهما، لبيك بعمرة وحجة»، قال: «ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد».

(و) في هذا الشأن (كتب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى قضاته أيام) حصول (الخلاف عليه) من حيث توليه الخلافة قائلا لهم (أن اقضوا) واحكموا (كما كنتم تقضون) من غير تبديل ولا تغيير (فإني أكره الخلاف) بين المسلمين (وأرجوا

أن أموت) على أحسن حال (كما مات أصحابي) عليه. وهذا الأثر أخرجه البخاري بلفظ: عن ابن سيرين، عن عبيدة، عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: «اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الاختلاف، حتى يكون للناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي» فكان ابن سيرين: «يرى أن عامة ما يروى عن علي الكذب».

فهذا كله دليل على أن الخلاف بين المسلمين في أمور الدين مذموم منهي عنه شرعا. هذه صورة هذه الشبهة.

(و) أما (الجواب) عنها فهو (أن الذي نراه) هو (تصويب المجتهدَين) معا، لأن كل من أداه منهما نظره الى حكم ما فهو حكم الله تعالى في حقه، فعمله به شرعي وصحيح، سواء أصاب حكم الله تعالى في ذلك أو لا ، هذا هو رأينا في حق أهل الاجتهاد (وأما) تصريح منكري القياس هؤلاء و(قولهم إن الشيء ونقيضه) هو مما يفضي إليه إحالة الناس على القياس لأنه مقام على الظنون التي من طبعها العادي التناقض ، والتعارض ، وما كان هكذا فإنه فاسد فـ(ـكيف يكون دينا) من رب العالمين ودينه -سبحانه- واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض ، فهو لا تتعارض شرائعه ولا شعائره ولا نصوصه ولا ما دلت عليه من أدلة فإننا نقول في شأنه: إنه قول باطل، فحق الجواب عنه لبيان بطلانه على وضوح (والجواب) الذي يساق في تحصيل ذلك هو أن نقول ان العمل بحكمين مختلفين متناقضين أمر جار التعبد به في هذا الدين إذ (يجوز ذلك في حق شخصين) اقتضت حالتهما أن يخاطبا بحكمين مختلفين في شأن فعل واحد (كـ)ـفعل (الصلاة وتركها في حق الحائض و)في حق (الطاهر) هذا مرجعه لفعل الصلاة على طريق اللف والنشر المشوش. فالطاهر مخاطبة بفعل الصلاة والحائض مخاطبة بتركها ومثل هذا الاختلاف جار في مواضع متعددة (كـ)ـجهة (القبلة في حق من يظنها) في جهة معينة ، فان هذا يعمل فيه أيضا بالظن فـ(ـإذا اختلف) مفاد (الاجتهاد في) تعيين جهة (القبلة) فإن كل

واحد يصلي إلى الجهة التي يغلب على ظنه أنها جهة القبلة ، وإن أفضى ذلك إلى ان يصلوا إلى الجهات الأربع، لأن مناط الحكم في حقهم هو ما غلب على الظن، ولا يجوز أن يقلد أحدهم الآخر لتساويهم في الرتبة الإدراكية في ذلك.

وبناء الحكم على ما يقتضيه الظن في شأن جهة القبلة هذا (كـ)ـبناء (جواز ركوب البحر) والسفر في السفينة(وتحريمه) على مقتضاه (في حق رجلين) يعني شخصين (يغلب على ظن أحدهما) حصول (السلامة) له فيه، والنجاة (ويغلب على ظن الآخر) حصول (الهلاك) له فيه، فالأول يباح له ركوبه بخلاف الثاني، لأن ظن كل واحد منهما دليله الشرعي الذي يدله على الحكم الذي هو مخاطب به.

وهذا من حيث كون الظن فيه حجة ودليلا (كتصديق الراوي) للخبر، والأخذ بمرويه، فانه مقام على ما يقتضيه الظن في شأنه (و)في هذا السنن - العمل بالظن - يجرى كذلك تصديق الحاكم (الشاهد) والأخذ بشهادته فإن مدار الأخذ به مقام على غلبة الظن ، (و) كما يجري ذلك في تصديق الراوي والشاهد يجري كذلك في تكذيبهما فإنه يتأتى أن يجري التصديق والتكذيب في شأن راو واحد، وكذلك الشأن في شاهد واحد (في حق قاضيين) اثنين (ومفتيين) اثنين في حق الراوي لخبر يبنى عليه الحكم (يظن أحدهما) حصول (الصدق) في قول ذلك الراوي وروايته (و) يظن (الآخر) أنه متصف بـ(ـالكذب) وأنه لا يصلح الأخذ به والالتفات إليه.

هذا ما يتعلق بما قاله منكرو القياس هؤلاء من انكار العمل بالظنيين المختلفين المتعارضين والجواب عنه بما يقضي بهدمه وبطلانه.

(وأما قولهم كيف) يمكن أن (يكون الاختلاف) بين المسلمين (مأمورا به) مع ثبوت النهي الشرعي عنه بنصوص من الكتاب والسنة وقد تقدم ذكر

بعض منها، إن هذا أمر محال. وإحالة الناس على العمل بالقياس والظن مفض إلى هذا الأمر المنهي عنه، فإنه قول غير سديد من حيث إدراج ما يكون من الخلف بالاجتهاد في الاختلاف المذموم، وهذا تصرف باطل.

فإن طلب منا بيان وجه ذلك (قلنا) الاختلاف في الأصل يتوقى (فهو ليس مأمورا به) من حيث هو (بل) هو منهي عنه من حيث الأصل كما سبق ذكر ذلك، لكن الذي يحصل هو أنه (يؤمر المجتهد بـ)ـإعمال موجب (ظنه) ومقتضاه وكان هذا أمرا محتما عليه (وإن خالفه غيره) في ذلك ممن قضى ظنه بخلاف ما قضى به ظنه هو (فـ)ـإنه (ليس) ازالة الاختلاف و (رفعه) ودفع حصوله أمرا (داخلا تحت اختياره) أو واقعا تحت سلطان قدرته (فـ)ـإن (الاختلاف) في هذا الحال (واقع ضرورة) لا مناص من حصوله ووقوعه.

هذا ما يوجب وقوع الاختلاف وحصوله في هذا الشأن - الاجتهاد - (لا أنه) فعل (أمر به) مطلوب شرعا إيجاده فإن ذلك لم يقل به أحد.

هذا هو تمام الجواب عن هذا القول.

(و) أما ما سيق من الاستدلال بـ(ـقوله تعالى: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) بناء على ان الاختلاف فيه هو الاختلاف على وجه العموم والاستغراق الذي يندرج فيه الاختلاف بين الناس في الأمور الاجتهادية فإنه غير مسلم إذ الاختلاف في هذه الآية ليس معناه الاختلاف الذي يكون بين الناس وعلى وجه الخصوص الاختلاف الذي يكون عن اجتهاد وإعمال نظر فقهي، وانما (معناه) أمران وهما: إما(التناقض) بحيث يكون مدلول بعض الآيات يناقض مدلول بعض آخر (والكذب الذي) يدعى وجوده في الكتاب العزيز - القرآن- إنما (يدعيه) الكفار و(الملحدة) الضالون، (أو الاختلاف في) صور (البلاغة) للقول الوارد فيه (و) هو ما يكون عنه (اضطراب اللفظ) وركاكة

الأسلوب (الذي يتطرق) أي يجد الطريق ويدخل إلى (كلام البشر بسبب) ما يعرض له من (اختلاف أحواله) النفسية والمعرفية والفكرية واضطرابها باختلاف العوارض التي تلحق به فتثير تلك الأحوالَ فيه؛ فكان هذا مما يؤثر (في) أحوال (نظمه ونثره، وليس المراد به) كما تقدم ذكر ذلك هو (نفي الاختلاف في الأحكام) التي تدرك بالاجتهاد والنظر الفقهي، بل الأحكام الشرعية المنصوص عليها المنزلة نفسها قد تختلف وهذا أمر متحقق وحاصل (لأن جميع الشرائع المنزلة (والملل) - بكسر الميم جمع ملة: وهي الطريقة الدينية المخصوصة بقوم معينين - كلها (من عند الله تعالى وهي) مع ذلك (مختلفة) في صورها وأحوالها (و)الاختلاف بمعناه العام لم يخل منه (القرآن) الكريم نفسه إذ (فيه أمر) دال على الوجوب كقوله تعالى: " أقم الصلاة"، والندب كقوله تعالى: " فكاتبوهم"، (ونهي) دال على التحريم كقوله تعالى: " لا تقربوا الزنى "، والكراهة كقوله تعالى: " ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون "، وأمر دال على (الإباحة) كقوله تعالى: " وإذا حللتم فاصطادوا"، وفيه كذلك (وعد) كقوله تعالى: " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة"، (ووعيد) كقوله تعالى: " ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا"، (وأمثال) كقوله تعالى: " ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان"، (ومواعظ) كقوله تعالى: " استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا"، وقصص كقوله تعالى: " واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون..."، ونحو ذلك.

(و)كل واحد من (هذه) الأمور مختلف عن غيره فـ(ـالاختلافات) متقررة بينها بهذا الاعتبار، وهو ما يقضي بثبوت الاختلاف في مضامين هذا الكتاب، وهو ما يوجب أن الاختلاف الوارد في هذه الآية لم يرد به إلا ما تقدم ذكره من التناقض والكذب أو الاضطراب القولي.

إذا تقرر عندك هذا أدركت أن الاستدلال بهذه الآية على ما ادعاه منكرو القياس من أنها تفيد تحريم القياس لإفضائه إلى الاختلاف بين العاملين به استدلال باطل.

هذا ما يتعلق بهذا الاستدلال وما أجيب به عنه.

(أما قوله تعالى: " ولا تفرقوا") وقوله تعالى: (ولا تنازعوا) فإنه لم يرد به الاختلاف على وجه العموم والشمول، ومنه الاختلاف الفقهي الذي يفضي إليه الاختلاف في الدلالات المتعارضة المحتملة أو العمل بالقياس وإنما المراد به الاختلاف العقدي (فكل ذلك) النهي الوارد في شأن التفرق والاختلاف الوارد في هتين الآيتين ونحوهما إنما هو (نهي عن الاختلاف في التوحيد) توحيد الله - تعالى - وإفراده بالعبودية (و)في (الإيمان بالنبي ﷺ و)نهي عن الاختلاف في (القيام بنصرته، و)الاختلاف (كذلك) في (أصول الديانات) وأسسها (التي الحق فيها واحد) فقط لا تعدد فيه، كوجوب العدل، وحرمة الظلم، والشرك، وعصمة الأنبياء، ونحو هذا (ولذلك) وهو كون الاختلاف المنهي عنه هو ما ذكر (قال تعالى: من بعد ما جاءهم البينات) الدالة على ما يجب اعتقاده من ذلك والعمل به بلا خلف ولا تنازع (و) من ثم فإن (قوله تعالى: ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) إنما (أراد به) النهي عن (التخاذل) والنكوص (عن نصرة الدين) بالجهاد والنشر لما ورد فيه من الشعائر والشرائع والمواعظ والمعرفة.

هذا ما يتعلق بهذا النهي الوارد في شأن التفرق والتنازع وبيان المراد به.

(وأما ما رووه عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من اقوال في ذم الاختلاف) والنهي عنه (فـ)ـإنه لم يقصد به الاختلاف الفقهي، فإن هذا الضرب من الاختلاف لا يصح أن يقصده الصحابة ولا أن يراد بالذم و(كيف يصح) أن يقصدوه

به (وهم أول المختلفين) في أحكام مسائل فقهية عرضت لهم كما أنهم أول (المجتهدين) الصائرين الى العمل بالقياس والتواصي به. (واختلافهم) في هذه المسائل (واجتهادهم) فيها أمر معلوم منقول (تواترا) فالروايات التي رويت في ذلك روايات مقطوع بها مجزوم بثبوتها (و)لذلك فهي قطعية الثبوت (ف) كيف تدفعها وتسقط مدلولها (روايات يتطرق إلى سندها ضعف) فتبوثها غير حاصل (و)يتطرق كذلك إلى (متنها تأويل) يدفع دلالتها على الاختلاف العام الشامل ويصرفها على وجه التخصيص الى (الاختلاف في أصل الدين) الذي هو التوحيد والقطعيات من أمور هذا الدين (أو نصرة الدين أو) الاختلاف (في أمر الخلافة والإمامة) الكبرى العامة على المسلمين (والخلاف بعد حصول (الإجماع) وانعقاده (أو الاختلاف) والتنازع (على الأئمة والولاة والقضاة) والخروج عن حكمهم وما به يقضون، وما يقررون من أمور دنيوية أو دينية اجتهادية (أو) هو (نهي العوام عن الاختلاف بالرأي و) المصير إلى التوافق مع أهل الاجتهاد وأتباعهم إذ هم (ليسوا) من (أهل الاجتهاد) والنظر الفقهي، فبمقتضى حالهم لا ينبغي لهم مخالفة أهل الاجتهاد والنظر الفقهي، ومنازعتهم في فتاويهم وآرائهم الفقهية، وإنما عليهم أن يتبعوا من رأوا أنه أولى بذلك وأحق به منهم.

(و أما إنكار عمر) ما جرى من (اختلاف) بين (ابن مسعود وابي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (فـ) إنه قد لا يكون بسبب اختلافهم الفقهي من حيث هو بل (لعله كان بسبب أنه قد (سبق) حصول (إجماع) الأمة (على) صحة الصلاة في (ثوب واحد) وأنه لا يشترط ايقاع الصلاة في ثوبين فصاعدا (ومن خالف) منهما هذا الإجماع فإنه قد يكون لم يعتبر هذا إجماعا تاما، إذ ربما (ظن أن انقضاء) أهل (العصر) المجمعين على حكم ما (شرط في) صحة (الإجماع) وانعقاده على وجه صحيح مقطوع به (ولذلك قال عمر) لهما (عن أي فتياكم) يعني فتياكما

أو خاطبهم بصيغة الجمع للتعظيم (يصدر المسلمون) فيرجعون متمسكين بها (وأنتم جميعا تروون عن النبي - ﷺ -) ما تستدلون به على رأيكم وفتواكم (أو لعل) عمر قال ذلك حين علم أن (كل واحد) منهما قد (أثم) بالتضعيف (صاحبه) أي حكم عليه بالإثم (و) تجاوز الحد في ذلك وبالغ فيه. (فـ)إذا تقرر هذا (فـ)إنه يتبين به أن ما (نهى) عنه عمر هو (وجه) معين من أوجه الاختلاف ، وهو الوجه المذكور فلم يكن بذلك ناهيا إلا عن هذا الضرب من الاختلاف (لا عن) مطلق الاختلاف (وأصله) من حيث هو (أو لعلهما) أي ابن مسعود وأبي ابن كعب (اختلافا على) ما افتيا به لـ(ـمستفت واحد) بعينه(فتحير) هذا المستفتي (السائل) فيما يأخذ به من فتوييهما (فقال) لهما عمر (عن أي فتياكم يصدر الناس) اي العامة، ومن القواعد الاختلافية المتبعة في الفتوى تجنب إيقاع الناس في الحيرة والاضطراب، وطلب ما يكون عنه سكونهم واطمئنانهم فهذا كله واجب (بل) يجب أن يكف المفتي عن الفتوى للعامي علنا وعلى وجه يحير السائل فلا يدري بماذا يأخذ إذا كان أفتاه غيره بخلاف ذلك فـ(ـإذا ذكر المفتي في محل الاجتهاد) والنظر الفقهي (شيئا) يعني حكما فقهيا ونحوه (فـ)ـإنه (لا ينبغي للمفتي الآخر أن يخالفه بين يديه) وفي حضرته (فيتحير السائل) إذ قد لا يدري بماذا يأخذ من قولي المفتيين وما هو الراجح منهما.

هذا هو الجواب عن مقالة عمر هذه (وأما خبر اختلاف) فتويي (عمر وعلي في) شأن (المتعة) متعة النساء (فـ)ـإنه (لا يصح) فاختلافهما في هذا الأمر غير ثابت (بل) الذي (صح عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نقله) وروايته عنه هو إخباره بـ(تحريم متعة النساء ولحوم الحمر الأهلية) الانسية غير الوحشية (يوم خيبر) هذا بيان ما يتعلق بمتعة النساء ورأي علي وعمر فيهما.

أما ادعاء ان جرى بن كليب أن الخلف الفقهي بين من ذكرهما من الصحابة شر فهو ساقط ، إذ لا يرى أي من الصحابة كون الخلف الفقهي شرا، ومنهم

علي وعثمان و(كيف) يريان ذلك شرا او كيف يكون الخلاف بينهما شرا (وقد علم قطعا أنهما) قد (جوزا الاجتهاد) والأخذ بما يوصل اليه من رأي فقهي.

هذا ما ذكره المصنف هنا وفيه خلط واضطراب يدل عليه أنه لم يتقدم ذكر هذا الخلف بين عمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في شأن متعة النساء، وإنما الذي تقدم هو ما جرى من الخلف بين علي وعثمان في شأن متعة الحج، والخبر الوارد في ذلك صحيح، وقد تقدم بيان ذلك.

(أما كتاب علي إلى قضاته) أي القضاة الذين نصبهم علي وعينهم - فالإضافة هنا إذن لأدنى ملابسة- ورسالته إليهم (و) ما ذكر فيها من (كراهية الاختلاف) فإنه (يحتمل وجوها) تبين أنه ليس المنهي عنه فيه هو الاختلاف الفقهي الذي يكون عن اجتهاد، وهذه الوجوه:

(أحدهما) هو (أنه ربما كتبوا إليه) كتابا (يطلبون) فيه بيانه لـ(ـرأيه) الفقهي (في بعض الوقائع) والنوازل (فقال) مجيبا لهم (اقضوا كما كنتم تقضون) من قبل (فاني الآن مشغول عنكم بـ)ـإثبات (أصل الإمامة) العظمى والإضافة -هنا- قد تكون بيانية، أي الإمامة التي هي الأصل -وقد تكون هذه الإضافة من إضافة الجزء إلى الكل، و يكون المراد بهذا الأصل تعيين الخليفة وولي أمر المسلمين (و)كما أنني مشغول بذلك مشغول أيضا بـ(ـقتال المخالف) الخارج عن الجماعة ووحدة الأمة فامضوا على ما أنتم عليه من حكم بين الناس والقضاء بينهم، واجتهدوا في ذلك ولا تسألوني عن شيء في ذلك (إلى أن اتفرغ للاجتهاد) والنظر الفقهي فيما يحتاج فيه الى ذلك من النوازل والوقائع.

(و)ثانيها أنه (يحتمل) ويمكن (أنهم) أي هؤلاء القضاة (خالفوا رأيه) في شأن الخلافة (ووافقوا) مخالفيه ومحاربيه من (أهل البصرة والشام) ممن يوافقون الأمويين في عدائهم لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (فقال) لهم (اقضوا كما كنتم

تقضون) من قبل وابقوا على ما أنتم عليه في ذلك، ولا تبدوا أي مخالفة لهؤلاء القوم (إذ لو خالفتموهم الآن) وملتم الي (انفتق) وانشق (فتق) وخرق (آخر) في جماعة المسلمين ووحدتهم (وحمل ذلك) المخالفين لي (على تعصب مني) وزيادة (مخالفة) منهم لي.

(و) ثالثها أنه (يحتمل أنهم) أي هؤلاء القضاة(استأذنوه) أي طلبوا منه أن يأذن لهم (في مخالفة) حكم ما انعقد عليه (إجماع الصحابة) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وصار معمولا به، وإنما قالوا له ذلك بناء (على ظن) منهم (أن العصر) عصر المجمعين من الصحابة (لم ينقرض بعد) إذ يعتقدون أن انقراض المجمعين شرط في انعقاد الإجماع على تمام، وما داموا لم ينقرضوا (ف)ـإنه (يجوز الخلاف) خلاف هؤلاء المجمعين (ف)ـرفض علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذلك منهم إذ (كره مخالفة السابقين) من السلف الصالح.

رابعها احتمال كونهم استفتوه (أو استأذنوه في) قبول (القضاء) والحكم (بشهادة) أعدائه من (أهل البصرة من الخوارج وغيرهم) من أهل الشام (أو ردّها فأمرهم بقبولها) والأخذ بها (كما كان) عليه حالهم (قبل الحرب) بينه وبين مخالفيه هؤلاء، وإنما أمرهم بقبول شهادتهم (لأنهم حاربو)ـه (على تأويل) متضمنه أنهم على الصواب والهدى (وفي رد) القضاة (شهادتهم) ومنع الحكم بها (تعصب) لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (وتجديد خلاف) وإثارة نزاع من جهة أخرى. هذا منتهى الجواب عن هذه الشبهة الأولى.

(الشبهة الثانية) هي(قولهم) إن (النفي الأصلي) المعبر عنه بالبراءة الأصلية هو أصل شرعي (معلوم والمستثنى عنه) الخارج عن حكمه إنما يكون (بالنص) الشرعي لا غير، وما كان مستثنى به منه (معلوم) معروف لا يحتاج في العلم به إلى دليل آخر يثبته (فيبقى المسكوت عنه) من الأحكام

(على النفي الأصلي) الذي هو الأصل (المعلوم) المذكور المعبر عنه بالبراءة الأصلية، وإذا تقرر هذا وثبت (فكيف يرفع المعلوم القاطع) من حيث ثبوته، وهو ما ذكر من النفي الأصلي، ويزال (بالقياس) الذي ليس سوى الدليل (المظنون) فأقصى ما يفيده هو الظن بما يفيده من حكم، والظني يقدم عليه القطعي بلا نزاع؟

هذه هي صورة هذه الشبهة، ومتضمنها، وهو فاسد مردود.

فإن طلب وجه بيان ذلك (قلنا) في إيراده وسوقه: إن الظن الراجح يعمل به شرعا فتبنى عليه الأحكام الشرعية فإن (العموم و)جميع (الظواهر) التي تدل بها الألفاظ على معانيها ومدلولاتها، -وعطف الظواهر على العموم من عطف العام على الخاص- (وخبر الواحد) هو الخبر الذي لم يرو بطريق التواتر (و)كذا (قول) الشخص (المقوم) -بكسر الواو- وهو الذي يعتمد على رأيه وتحديده وتقديره (في) تحديد وتقدير (أروش) جمع أرش - بفتح الهمزة - وهو المقدار المالي الذي يقضى به في (الجنايات) كالحرج (وفي) تحديد وتقدير (النفقات) التي تفرض لمن وجبت له كالزوجة والأولاد في حال حصول الطلاق أو في حال العصمة بلا فرق -مثلا-، مع تقرر الحضانة لأمهم في حال الطلاق، (و) في تقدير (جزاء الصيد) المترتب على الحاج (وثبوت صدق الشهود) فيما شهدوا به (و)كذلك (صدق المخالف) لما شهد به الشهود، والمنكر لما باحوا به (في مجلس الحكم) والقضاء (كل ذلك) ونحوه إنما هو (مظنون و)مع ذلك (يرفع) به (النفي الأصلي) الذي قلتم بأنه قطعي معلوم، وهذا دليل قاطع على فساد مدعاكم في هذه الشبهة.

(ثم) بعد بياننا هذا الأمر -وهو كون هذا الظن حجة وأن العمل به من شريعة المسلمين ودينهم- نورد ما يوجب أصالة القياس وقطعية مستنده

فـ(نقـول:) اننـا (نحـن لا نرفـع ذلك) الأصـل المذكـور الذي هـو النفي الأصلي (إلا بـ)ـدليـل (قاطـع) يفيـد العلـم (فإنـا إذا) علمنا على قطـع أننـا (تعبدنا) أي تعبدنـا الله تعالى (باتبـاع العلـة) علة حكـم ما (المظنونـة) أي المظنون وجودها في محل النظر والاجتهاد (وظننا) وجود هذه العلة في موضع ما (فـ)ـإننا (نقطع بوجـود) ذلـك (الحكـم عنـد) حصـول هذا (الظن) وقيامه بنـا (و) بعد ذلك بناء على ما ذكر (نقطع بوجود الحكم) وحصوله (عند) هذا (الظن) وإذا ثبت هذا (فـ)ـإننا (لا نرفع ذلك) الأصل المذكـور - النفي الأصلي - (إلا بـ)ـهذا الدليل الـ(ـقاطع) وإذا علمـت هـذا أدركـت أن هـذه الشـبهة باطلـة ، وأن متضمنهـا لا دليل فيه على ما استدل به عليه.

هذا ما يتعلق بهذه الشبهة الثانية وما أجيب به عنها.

(الشـبهة الثالثـة) هـي (قولهم كيف يتصرف) ويحكم (بالقياس في الشـرع) وديـن (مبناه) وأساسـه (على التحكم) وهو القضـاء بأمر رب العالمين من غير تعليل لما شـرعه من حكم بعلة أو موجب له معلوم لنا (و) على (التعبد) وهو أخذ الأحـكام على أنها شـرعت للتعبد بها؛ إذ الأصل فيهـا هو أنها لا تعلل (و) كمـا هـو مبنـي علـى مـا ذكر مـن التعبد مبني كذلـك علـى (الفـرق) في الأحكام (بين) الأشياء (المتماثلات) في حقائقها وذواتها (و)على (الجمع بين) الأشياء (المتفرقـات) في الحقائـق والذوات (إذ قال الشـارع بـ)ـوجوب (غسـل الثوب من بـول الصبيـة وبرش) ونضح (الماء على بول الغـلام) فقط فقد ورد أنه ﷺ قـال في بـول المرضـع: "ينضـح بول الغلام ويغسـل بول الجارية". أخرجه عن علي ابن ماجه وأحمد وابن خزيمة وابن حبان.

(و)من ذلك أيضا ما قضى به الشارع بأنه (يجب الغسل من) خروج (المني) وحصـول الحـدث الأكبر من شـخص مكلف، وهذا ثابت بالنصوص الشـرعية

ومنها ما أخرجه البخاري عن أم سلمة أم المؤمنين أنها قالت: جاءت أم سليم امرأة أبي طلحة إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله: إن الله لا يستحيي من الحق، هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم إذا رأت الماء».

(و)من ذلك الذي يجب فيه الغسل أيضا خروج (الحيض) وقد ثبت ذلك بأدلة شرعية منها ما رواه أبو داود وغيره عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أن امرأة كانت تهراق الدماء على عهد رسول الله ﷺ، فاستفتت لها أم سلمة رسول الله ﷺ فقال: «لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل، ثم لتستثفر بثوب، ثم لتصلي».

(و) في مقابل ذلك (لا يجب) الغسل (من) خروج (البول و)لا (المذي) لما ورد في ذلك من أدلة تقضي بذلك منها:

أ- ما وراه ابن ماجه عن أنس، قال: «كنت مع النبي ﷺ في سفر فتنحى لحاجته، ثم جاء فدعا بوضوء، فتوضأ».

ب- وما رواه الشيخان عن محمد ابن الحنفية، عن علي بن أبي طالب، قال: كنت رجلا مذاء فأمرت المقداد بن الأسود أن يسأل النبي ﷺ فسأله، فقال: «فيه الوضوء».

وهكذا فرق الشارع بين هذه المتماثلات باعتبار أنها كلها مادة خارجة من القبل، ومع ذلك لم يراع الشارع في الحكم الذي أورده فيها تماثلها في ذلك، بل فرق بينها في الحكم كما هو معلوم.

(و)كما فرق الشارع بين ما ذكر على تماثله (فرق) كذلك (في حق الحائض بين قضاء الصلاة) إذ أسقطه (و)قضاء (الصوم) إذ أوجبه، وهذا كله

متقرر بأدلة منها ما أخرجه مسلم عن معاذة، قالت: سألت عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: "كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة".

(و)في هذا الشأن أيضا (أباح) الشارع (النظر إلى الرقيقة) أي الأمة (دون الحرة) فإنه حرم النظر إليها، والحرة والأمة كلتاهما أنثى، وتعلق الشهوة بهما لا يختلف، بل قد يكون حصوله في حق الأمة أرجح وأغلب بما قد يكون من الطمع فيها.

ودليل حرمة النظر إلى النساء منه:

أ- قوله تعالى: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم».

ب- قوله ﷺ: «يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة». أخرجه أبو داود والترمذي.

أما عورة الأمة فقد روى في ذلك أبو داود عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، عن النبي ﷺ، قال: "إذا زوج أحدكم عبده أمته فلا ينظر إلى عورتها".

وفي رواية عنه: «إذا زوج أحدكم خادمه عبده أو أجيره، فلا ينظر إلى ما دون السرة وفوق الركبة" ووجه الاستدلال على ذلك أن مفهومه إباحة النظر إلى ما عداه.

(و) كما فرق الشارع بين هذه المتماثلات (جمع بين المختلفات) في الحقائق والذوات (فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمدا أو خطأ) والدليل على ذلك قوله- تعالى-: "يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره».

نعم اتفق الفقهاء على ثبوت جزاء الصيد على من تعمد هذ القتل، واختلفوا في المخطئ، فذهب الجمهور إلى أن فيه الجزاء. وقال أهل الظاهر: لا جزاء عليه.

(وفرق) الشارع (في) شأن (حلق) المحرم (الشعر و)في (التطيب) أي تطيبه (بين العمد والخطإ) فقضى في حالة العمد على الحالق بالفدية ولا فدية على الناسي، وهذا التفريق إنما يتحصل على ما ذهب إليه الشافعي في أحد قوليه وأهل الظاهر. هذا حكم الحلق وهو إثبات الفدية فيه.

وأما التطيب فقد قال في المجموع: «إذا تطيب أو لبس أو دهن رأسه أو لحيته جاهلا بتحريم ذلك أو ناسيا الإحرام فلا فدية عليه نص عليه الشافعي»[1].

وقال في الفتح: « من أصابه طيب في إحرامه ناسيا أو جاهلا ثم علم فبادر إلى إزالته فلا كفارة عليه»[2].

وهذه التفرقة التي مضى عليها هنا الشافعي ومن وافقه خالفه فيها غيره. قال في الفتح: " وقال مالك إن طال ذلك عليه لزمه وعن أبي حنيفة وأحمد في رواية يجب مطلقا"[3].

(و)كما فرق بين هذه الأسباب في الحكم سوى في مقابل ذلك بين أمور مختلفة في الحكم؛ ومن ذلك أنه (أوجب الكفارة بـ)ـأمور مختلفات وسوى بينها في ذلك، ومن هذه الأمور (الظهار) وهو قول الرجل لزوجته أنت علي كظهر أمي، ونحوه (و)منه كذلك (القتل) الخطأ (واليمين) أي الحلف (والإفطار) عن عمد في رمضان، وكل ذلك قد ثبت بأدلة شرعية قضت به.

---

(١) المجموع شرح المهذب (٧/ ٣٤٠). (٢) فتح الباري لابن حجر (٣/ ٣٩٥).

(٣) ن. م. ن. ص.

أما كفارة الظهار فقد ثبتت في قوله تعالى: " والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا".

(و) كذلك كفارة (اليمين) فإنها متقررة بقوله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم».

(و)قد ثبتت كفارة (الإفطار) في نهار رمضان عمدا بما ورد من النص الشرعي في ذلك وهو حديث الأعرابي الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: هلكت، يا رسول الله. قال: «وما أهلكك؟» قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: «هل تجد ما تعتق رقبة؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟» قال: لا. قال: ثم جلس، فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: «تصدق بهذا» قال: أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «اذهب فأطعمه أهلك»

(و) في مجرى الجمع في الحكم بين المختلفات (أوجب القتل على الزاني) المحصن، وقد ثبت ذلك بقوله - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: " لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة ". أخرجه الشيخان.

(و)أوجب أيضا القتل على (الكافر) غير الذمي والمعاهد (و) أوجبه كذلك على (تارك الصلاة) عمدا مع استحلال لذلك، أو إنكار لفرضيتها.

وهكذا سوى الحكم هنا بين هذه المختلفات كلها، فلم يفرق بينها فيه مع ثبوت اختلافها من حيث ذواتها.

(و)في هذا السياق -التفريق بين المتماثلات- (قال) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (لأبي بردة) في شأن ترخيصه في ذبح العناق أضحية للعيد: (تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك) يعني في (الأضحية) كما تقدم ذكر ذلك (و)فيه أيضا (قيل) أي قال الله تعالى (للنبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: " خالصة لك من دون المؤمنين) فقصر هذا الحكم -وهو إباحة الواهبة نفسها له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- وخصه به.

وغير ذلك من المواضع والأحكام التي فرق فيها بين المتماثلات، وجمع فيها بين المختلفات (و)إذا تقرر ثبوت هذا الأمر- الجمع والتفريق المذكورين - (فكيف يتجاسر في) بناء الأحكام في (شرع هذا منهجه) وطريقة بناء الأحكام فيه ويقدم (على إلحاق) الشيء (المسكوت عنه) يعني عن حكمه (بـ)ـالشيء (المنطوق) بحكمه المصرح (به) مدلولا عليه بلفظ يدل عليه (و)الأصل في شرع هذا الحكم المنطوق به أن يكون تعبدا وتحكما إذ (ما من نص) شرعي (على) حكم معين في (محل) ما (الا ويمكن أن يكون ذلك النص) والتخصيص لذلك الحكم بذلك المحل (تحكما) أي اثباتا للحكم بلا علة مناسبة للقياس بها ولا موجب يقضي بذلك (وتعبدا) قصدا إلى تحصيل عبادة الله به، فكان ذلك هو الحكمة من ذلك الحكم، فحسب.

ولفظ التحكم -هنا- يحتمل أن يكون أيضا مرادفا للفظ التعبد نفسه، وقد يكون معناه ما سبق ذكره وهو الظاهر رجحانه، لأن الأصل في الألفاظ إفادة التأسيس لا التأكيد.

وهذا الذي ذكر من جيران بناء الأحكام الشرعية على ما ذكر من هذه التفرقة والجمع من عمد ما تمسك به منكرو القياس هؤلاء وقد ساق ذكره جملة من الأصوليين في المقام وهو في واقع الأمر باطل.

فإن استفهم عن وجه ذلك البطلان (قلنا:) إننا (لا ننكر اشتمال الشرع على) علل للأحكام هي (تحكمات وتعبدات) والأفعال التي قامت بها هذه العلة هي أفعال عبادية محضة غير معللة بعلل معقولة معلومة لنا، فتؤتى على أنها أمور تعبدية يتقرب بها إلى الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهذا أمر لا نزاع في ثبوته، وعلى وجه القطع (فـ)ـإننا (لا جرم) أي حقا (نقول:) إن (الأحكام) الشرعية من حيث الحال التعليلي القائم بها هي (ثلاثة أقسام):

الـ(ـقسم) الأول منها هو ما (لا يعلل أصلا) لأنه أمر توقيفي، ومن ذلك وضع العبادات على هيئات مخصوصة، وبأقوال معينة.

(و)الـ(ـقسم) الثاني منها ما (يعلم كونه معللا) ويكون مدركا من جهة التنصيص عليه أو من جهة النظر الفقهي والاستنباط (كالحجر) - بفتح الحاء وسكون الجيم- (على الصبي) وهو منعه من التصرف في ماله (فإنه) أي هذا الحجر إنما تقرر في حق هذا الصبي (لضعف عقله) فيما يتعلق بجلب المصالح ودرء المفاسد فيما يأتي ويذر من تصرفاته ومعاملاته.

(و)الـ(ـقسم) الثالث هو ما (يتردد) النظر (فيه) فتارة يظهر أنه معلل، وتارة يظهر أنه على خلاف ذلك.

(ونحن) معاشر القائلين بالقياس (لا نقيس) على (ما لم يقم لنا دليل) ثابت (عندنا على كون الحكم) الوارد فيه (معللا) بعلة معلومة لنا (و)ما لم يقم لنا دليل على أن هذه العلة هي (عين العلة المستنبطة) المستخرجة من محل ذلك الحكم (و) ما لم يقم لنا (دليل على وجود) تلك (العلة في الفرع) المقيس، فنحن ملتزمون بوجود هذه الأدلة على ثبات في مجرى عملنا بالقياس، والمصير إليه فإذا تخلف شيء من ذلك في محل ما كففنا عن القياس فيه وأعراضنا عن الذهاب إليه والقول به فيه.

(و) بهذا المنهج تقرر أنه (لما كثرت التعبدات) وهي الأحكام غير المعللة (في العبادات) وكان ذلك هو الأصل فيها (لم يرتض) ولم يقبل (قياس) قول يقال في الصلاة (غير) الأقوال التي ورد التنصيص عليها فيها (كـ)الـ(ـتكبير) حيث شرع (والتسليم) في آخر الصلاة لتحليلها (والفاتحة عليها) وإلحاقه بها في الحكم، والعمل به.

(و) كما أنه لا قياس لغير المنصوص على المنصوص في الصلاة كذلك (لا قياس) لـ(ـغير المنصوص) علية (على المنصوص) عليه (في) أحكام الزكاة ومحالها ، فلا تقاس الأموال غير المنصوص عليها كالأواني وأدوات الصناعة وما تحمل به السلع ونحو ذلك على المال المنصوص على أن فيه الزكاة كأموال التجارة والحبوب والماشية ، ويجري مثل هذا المنع -وهو منع إجراء القياس- في أفعال الحج، وأحكامها.

فهذا كله وما ماثله مما هو من العبادات لا نعمل فيه القياس، ولا نأخذ به فيه، (وإنما نقيس) حيث دل الدليل على جريان القياس فيه على الوجه الذي تقدم ذكره تاما، وهذا يحصل (في المعاملات) لبنائها على التعليل وخلوها من خصوصية التوقف، وكان ذلك هو الأصل فيها (و) يحصل هذا أيضا في (غرامات) وأروش (الجنايات) كالجروح (و)في (ما علم بقرائن كثيرة) وعرف بها بناؤه على (معان) وعلل (معقولة) مدركة بالعقل معلومة به (ومصالح دنيوية) كدفع المضرة، وجلب المنفعة، مما هو أساس مصالح الخلق.

وأما ما ذكر من جمع الشارع بين المتفرقات وتفرقته بين المتماثلات فالجواب عنه على وجه تفصيلي قد أورده أبو الحسين في شرح العمد فقال في ذلك: " فالكلام عليه من وجوه منها:

أن ما ذكره دعوى لا دليل عليها، إذ ليس فيما ذكره دلالة على أن موجب النص في الشرع مخالف لموجب القياس ، وما جعله مثلا في ذلك من حكم الحائض في وجوب قضاء الصوم عليها دون الصلاة ، فلا يدل على ذلك ، إذ لا يمتنع أن يتفق الصوم والصلاة في سقوطهما عن الحائض لاشتراكهما في علة السقوط وأن يختلفا في القضاء لاختلافهما في علته فلا تكون الصلاة مشاركة للصوم في العلة التي توجب قضاءه وكذلك القول فيما ذكره من مخالفة حكم المني وخروج الولد لحكم البول ووجوب الغسل منها دونه مع كونهما أنظف منه لأن مشاركتهما إياه في وجوب الغسل إنما كان يجب لو كان علة الغسل النجاسة فأما إذا لم يثبت ذلك ولم يمتنع أن تكون علة الغسل غير علة الوضوء فاعتباره باطل.

وكذلك ما قاله في التفرقة بين النظر إلى وجه الحرة وشعرها ، والتسوية بين الحسناء والشوهاء في ذلك، ومخالفة حكم المملوكة لحكم الحرة في هذا الباب، للأن هذا الاعتبار إنما كان يصح لو ثبت إنما اختلف من الحكم في هذه المواضع لم يحصل فيه علة الاختلاف، وما اتفق من الحكم لم يحصل فيه علة الاتفاق، فأما متى صح أن يكون الاتفاق تابعا للعلة الموجبة له، وأمكن اشتراك المتفقين في الحكم فيهما، وإن كانا مختلفين من وجه آخر وإن يكون الاختلاف تابعا لعلته فيفترق المختلفان فيما في الحكم وإن كانا متفقين من وجه آخر فلم يثبت ماحا وله في هذا الباب ، وصح أن حكم النص لا يمتنع أن يكون مطابقا حكم القياس.

ومنها: أن المثلين إنما يجب اتفاقهما في الحكم الذي يوجبه التماثل دون غيره والمختلفين إنما يجب افتراقهما في الحكم الذي يقتضيه الاختلاف دون غيره ، كما نقول في صفات الذات إن المشتركين فيما يجب اشتراكهما فيما يخص الذات وان المختلفين فيما يجب افتراقهما

في الصفات الراجعة إليها فأما الأحكام التي لا ترجع إلى الذات فلا يمتنع اختلاف المثلين فيما لافتراقهما في العلة الموجبة لها واتفاق المختلفين فيما لاشتراكهما في العلة الموجبة لها، ولهذا يصح أن يشترك السواد والبياض في نفى الحمرة مع تضادهما لما اشتركا في العلة التي تقضى نفيها، فالاعتبار في باب التماثل والاختلاف في طريقة القياس بالعلل دون صور المسائل على ما ظنه. فإذا قلنا إن القياس يقتضى التسوية بين حكمي المثلين فالمراد به التماثل الذى هو الاشتراك في علة الحكم لا الصورة ، وكذلك إذا قلنا إن المختلفين يجب التفرق بينهما في الحكم فالمراد به الاختلاف الذى هو انتفاء الاشتراك في العلة ولا يمكنه أن يبين في المنصوص عليه أن المثلين على هذا الوجه افتراقا في الحكم أو أن المختلفين اتفاقا فيه ، وهذا يحسم مادة هذه الشبهة.

ومنها: أن ما ذكره لو اعترض القياس الشرعي لاعترض القياس العقلي أيضا ، إذ قد يثبت أن حصول النفع في الفعل أو دفع الضرر به قد يكون وجها لحسنه ثم لا يمنع ذلك من أن يقيس الكذب الذى فيه نفع أو دفع ضرر على الكذب العاري عن ذلك فيحكم بقبحه.

فإن قال: هذا القياس لا يخلف ذلك الأصل لأن ما ثبت في العقول من حسن الفعل لحصول النفع فيص مشروط بانتفاء وجوه القبح عنه .

قيل له: وحكم النص أيضا لا يخالف طريقة القياس لأن المختلفين فى أحكام النص إنما يختلفان متى لم يجتمعا في العلة الموجبة للاتفاق .

ومنها: أنه يجوز القياس على العلة المنصوص عليها، وما ذكروه قائم فيه .

فإن قال: إذا كانت العلة منصوصا عليها فالحكم يجرى مجرى المنصوص عليه .

قيل له: «وكذلك إذا كانت العلة قد دل عليها واثبتت بأمرة منصوبة لها جرى الحكم الثابت بها مجرى المنصوص عليه في العلم بثبوته ووجوبه على المكلف»[1].

هذا هو الجواب عن هذه الشبهة الثالثة -هنا-.

(الشبهة الرابعة) هي قولهم: أنتم معشر القائسين تقولون: إن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قد قصد بتنصيصه على جريان الربا في الأعيان الستة كلَّ مطعوم أو مكيل أو مقتات ومدخر وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ أفصح من نطق بالعربية ثم إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (قد أوتي جوامع الكلم) وهي أن الله يجمع له الأمور الكثيرة التي كانت لمن قبله في أمر واحد أو أمرين، أو المراد الموجز من القول مع كثرة المعاني (فكيف يليق به) ويصح في حقه(أن يترك) القول (الوجيز) المختصر (المفهم) - بكسر الهاء- للمعنى المراد على وجهه وبعينه (ويعدل) أي يميل (إلى) القول (الطويل الموهم) خلاف ما قصد بيانه وما أراد الإخبار به، كيف يصح منه أن يصدر منه هذا (فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل) شيء (مطعوم، أو مكيل) أو كل مقتات مدخر (إلى عد الأشياء الستة) التي هي الذهب والفضة والشعير والتمر والملح والبر، وهو لا يقصد حصر الربا فيها وإنما صرح بها (ليرتبك) - اللام للعاقبة - أي ليعقب ذلك ارتباك الخلق واضطرابهم في فهم المعنى والمراد من القول النبوي، وبذلك يقعون (في ظلمات الجهل) في هذا الشأن كلما ارتفعت عنهم ظلمة من الجهل تتبعها أخرى.

هذا متضمن هذه الشبهة الرابعة هنا ومحتواها، وهو مردود لا حجة فيه على ما استدل به عليه، فإن طلب منا بيان وجه ذلك (قلنا) هذا الذي ذكر من الرفع النبوي ببيانه وبلاغته المنفرد هو بها لهذا الذي وصف من الارتباك في

---

(١) شرح العمد، ١/ ٣٠٨ إلى: ٣١٠.

ظلمة الجهل يمكن قلبه بأنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يتأتى له على اكمال وجه أن يمنع جواز القياس، ويدفع ما يوهم صحة المصير إليه بقول منه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يقضي بذلك (و)يوجبه فإنه (لو ذكر الأشياء الستة و ذكر معها أن ما سواها) كيفما كان (لا ربا فيه) على وجه الاطلاق (و)أن إجراء (القياس فيه) أي في الربا حرام فهو حكم توقيفي لا يتعدى محله (لكان ذلك أصرح) وأبين في إفادة هذا المعنى الذي ادعيتم أنه هو المراد به(و)لكان كذلك (للجهل) بالمعنى المراد به (و) لـ(ـلاختلاف) في فهمه (أدفع) وأقطع (فلم لم يصرح) بذلك عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (وقد كان قادرا ببلاغته) التي تفرد بها بين الخلق أجمعين (على قطع الاحتمال) الذي يحصل (للألفاظ العامة و)لـ(ـلظواهر) اللفظية التي تفيد معانيها وتدل عليها على وجه الظن فقط ، ومن ذلك صيغة الأمر والنهي ونحوهما (و) هذا كله بين واضح بل إن الله (قادر على أن يبين الجميع) أي جميع الشعائر والشرائع والأحكام (في القرآن) الذي هو الوحي (المتواتر) المقطوع بثبوته، وذلك (ليحسم الاحتمال) ويقطعه (عن) ثبوت (المتن) اللفظ (والسند) فيقطع بثبوت ذلك كله على وجه لا يتطرق إليه أي احتمال في شأن ثبوته.

(و) كذلك (كان) سبحانه (قادرا على رفع احتمال التشبيه) بالخلق (في صفات الله تعالى بالتصريح بـ)ـما هو (الحق) والمعنى المراد (في جميع ما وقع الخلاف) بين الناس (فيه) أعني(في) الأحكام (العقليات) التي هي لب هذا الخلاف وأغلب ما يجري فيه ، وقد تكون لفظة (في) في قول المصنف (في العقليات) بمعنى (من) فيكون معنى كلامه هذا: ما وقع الخلاف فيه من العقليات، نعم تأتى «في» بمعنى «من»، ومنه قول الشاعر:

ألا عِمْ صباحا أيها الطلل البالي — وهل يعمن من كان في العصر الخالي

وهل يعمن من كان أحدث عهده — ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال

ولكن "من" هذه التي حملت عليها "في" هنا (في ثلاثة أحوال) على التبعيض، وعلى الابتداء، وما نحتاج اليه هنا هو أن تكون بيانية وسياق كلام المصنف هذا يقضي بذلك.

ويمكن كذلك أن يكون هذا (في العقليات) بدلا مما قبله وإعادة حرف الجر لا يمنع من ذلك، ويكن أن تكون "في" هنا مجازية.

وعلى كل فإن معنى كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا هو أن الله تعالى أو النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قادر على رفع احتمال التشبيه بالخلق في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في كل ما وقع فيه الخلاف في ذلك من الأمور العقليات التي تخبطت فيها العقول واضطربت (واذ لم يفعل) سبحانه ذلك ولا رسوله (فـ)ـإنه (لا سبيل إلى التحكم) أي إصدار الأحكام بلا برهان (على الله تعالى ورسوله فيما صرح به) تعالى من قول (ونبه) به على المعنى المدلول عليه بذلك القول فكلامه سبحانه يؤخذ على ما ورد عليه (و)هو قد يكون (طول) فيه (و)قد يكون (أوجز) فيه، وكل ذلك إنما يكون لحكمة ربانية وسر مكنون (والله تعالى أعلم بأسرار ذلك كله) والحكم الإلهية المودعة فيه.

فإذا عرفت هذا أدركت به أن دعوى قدرة الشارع على بيان مراده وما قصد إليه من معنى بألفاظ نصية قطعية الثبوت وأن الشارع لو قصد بألفاظه هذه المعاني التي يأخذ بها أرباب القياس لصرح بها بقول دال عليها بالقطع هي دعوى باطلة، إذ للشارع في كلامه مقاصد وأسرار ترام بقوله الباقي على ظاهره.

وبهذا البيان يتحقق الجواب عن هذه الدعوى -الشبهة- (ثم) بعد إنجازنا لهذا البيان نزيد هذا الأمر ترسيخا وتثبيتا على أساس القول بوجوب الصلاح عليه سبحانه فـ(ـنقول) في تحقيق ذلك: (إن علم الله تعالى) أنه قد أودع (لطفا)

بعباده وهو ما كمن فيه جلب لمصلحتهم ودرء لما يفسدهم (وسرا) ثابتا (في تعبد العلماء بالاجتهاد) وفي تكليفهم بتحصيله واتيانه (و)بموجب ذلك ومقتضاه (أمرهم بالتشمير عن ساق الجد) واستفراغ الجهد (في استنباط أسرار الشرع) واستخراج أحكامه من أدلتها الشرعية(ف)ـإنه (يتعين عليه) سبحانه ويجب عليه (أن يذكر البعض) من الأحكام والأسرار الشرعية (ويسكت عن البعض) منها (و)لكنه (ينبه عليها) أي على هذه الأسرار والأحكام المسكوت عنها (تنبيها) قد يكون لفظا أو تخصيصا للحكم المنصوص عليها بمواضع يجمعها أمر معين جامع بينها، أو قد يكون من القرائن المصاحبة للحكم كمناسبته لمحله بمقتضى جلب المصلحة ونحو ذلك مما يكون تنبيها (ويحرك الدواعي) والرغبات النفسية (للاجتهاد) والنظر الفقهي فيما يستجد من النوازل والوقائع ، وذلك (لـ: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) و(هذا)كله الذي أوردناه في هذه العلاوة ترسيخا لما سبق ذكره وتثبيتا له إنما يجري (على) وفق (مذهب من يوجب الصلاح) على الله تعالى وهم المعتزلة.

(و) نحن ننكر هذا الأصل الاعتزالي ونتبرأ منه إذ المتقرر (عندنا) هو أنه لا يجب على الله تعالى شيء (فلله) سبحانه (أن يفعل بعباده ما يشاء) على وفق إرادته المطلقة فلا يجب عليه شيء "لا يسال عما يفعل وهم يسألون".

وعلى كل ، هذا هو الجواب عن هذه الشبهة وما ردت به.

(الشبهة الخامسة) هي (قولهم:) إن مساواة الفرع المقيس للأصل -المقيس عليه- يقضي أن يكون مثبت الحكم فيهما دليلا واحدا بذاته بحكم التبعية ومقتضاها، وهذا أمر لا يحصل في القياس فـ(إن) الحكم يثبت في (الأصل) المقيس عليه (بالنص) نص من الكتاب أو السنة أو منهما معا (لا بالعلة) التي يثبتون بها الحكم في الفرع، واذا كان حكم الاصل ثابتا بالنص

(فكيف يثبت) هذا الحكم (في الفرع) الذي هو المقيس (بالعلة وهو تابع لـ) ـهذا (الأصل) باعتبار أنه المقيس هو عليه، فالتبعية تستلزم الوحدة في مثبت الحكم فيهما معا (فكيف يكون ثبوت الحكم فيه) أي الفرع (بطريق سوى طريق الأصل) فإن هذه المخالفة تستلزم الانفصال بين هذا الأصل وهذا الذي جعل فرعا عنه، هذا امر بين اللزوم (و)واضحه فـ(إن) قال قائل إن الحكم قد (ثبت) هو نفسه (في الأصل بالعلة فـ)ـإن قوله هذا مردود إذ هو (محال) مطرح لا يلتفت إليه (لأن النص) الذي انتصب مفيدا لهذا الحكم نص (قاطع) من حيث ثبوته، وقد يكون قاطعا من حيث دلالته أيضا (و)أما (العلة) فإنها (مظنونة) الثبوت والوجود (والحكم) المدلول عليه بذلك النص المقطوع به هو حكم (مقطوع به فكيف يحال) هذا الحكم (المقطوع به على العلة المظنونة) ويدعي أنها دليله وأنه ثمرتها.

هذا محال فالدليل الظني لا يمكن أن يفيد الحكم القطعي ويدل عليه، لأن الفرع تابع للأصل في درجته الدلالية ومفاده المعرفي.

هذه هي صورة هذه الشبهة ومضمونها، وهو مردود لا حجه فيه على هذا الذي استدل به عليه وهو منع القياس وإنكار حجيته.

فإن طلب منا بيان وجه كون هذا المقال مردودا (قلنا) في تحصيل ذلك وتحقيقه: إن (الحكم في الأصل المقيس عليه (يثبت بالنص) فهذا أمر نسلمه لكم إلا أن القياس استثمار لهذا النص من وجه آخر ، وهو الوجه المعنوي له وهذا ليس عبثا، بل هو أمر فقهي مفيد فإن (فائدة استنباط العلة المظنونة) تكون (إما) معرفة (تعدية) هذه (العلة) من محل الحكم الثابت بالنص إلى ما قد يلحق به من المحل المقيس -الفرع- الذي يشاركه في تلك العلة التي تكون لذلك جامعا بينهما لما فيها من المناسبة لذلك.

(وإما) أن تكون هذه الفائدة هي (الوقوف على مناط الحكم المظنون) وعلته (من) ما قد يكون مناطا له إن كان طلبا لفعل كجلب (المصلحة) مثلا، أو درء مفسدة - مثلا - إن كان طلبا لدرء ترك، وإن كان الكل جلب مصلحة في حقيقة الأمر.

(و)إما أن تكون تلك الفائدة معرفة (زوال الحكم عند زوال المناط) المتعلق ذلك الحكم به (كما سيأتي) بيان ذلك (في) مجرى الحديث على (العلة القصيرة) التي لا تتعدى محلها فهذه الأضرب من الفوائد كلها تكون مما يستفاد من هذا الاستنباط لهذه العلة المظنونة.

(وأما الحكم في الفرع) المقيس فإنه -بلا نزاع- قد (ثبت) فيه (بالعلة) التي يوجد عندها (وإن) كان قد (ثبت في الأصل) المقيس عليه (بالنص) لأن ذلك غير مضر؛ إذ هو لا يوجب منع إلحاق المقيس الذي هو الفرع بالمقيس عليه الذي هو الأصل فالفرع (وإن كان تابعا للأصل) المقيس عليه (في الحكم) بحيث يكون هو نفسه (فـ)إنه (لا يلزم أن يتبعه في الطريق) الذي ثبت به الحكم فيه؛ إذ الأحكام والمعارف وإن كان بعضها أصلا لبعض فإن ذلك لا يوجب الوحدة في طريق الثبوت ودليله (فإن) الأحكام والمعارف (الضروريات) وهي التي تدرك بالضرورة العقلية أو الوجدانية (و)كذلك (المحسوسات) التي تكتسب بالحواس الظاهرة - كالبصر والسمع- هي (أصل النظريات) التي يقتنصها العقل بحركته في المعقولات وبالتأمل الجاري على التدرج القائم على جلب المقدمات وترتيبها ثم الاستنتاج منها.

قال أبو الحسين في شرح العمد: " إن العقليات إذا كانت تنقسم فيكون منها ما هو ضروري، ومنها ما هو مكتسب لم يمتنع أيضا أن تنقسم السمعيات فيكون منها ما يعلم بالنص ، ومنها ما يعلم بدلالته ويتوصل بالقياس إليه ،

وأيضا فإن كثيرا من العقليات يصح أن تعلم بالسمع، الا ترى أنا نستدل على نفي الرؤية عن الله تعالى بالسمع كما نستدل عليه بإدراك العقول"[1].

(و)إذا تقرر على القطع أن تلك هي أصل هذه مع اختلاف طرق الكسب في كل منها ادركت أنه (لا يلزم مساواة الفرع) لأصوله ولا موافقته (لها في الطريق) الذي يكتسب به، بل قد يستقل كل من الأصل والفرع بطريقة اكتسابه (وإن لزمت المساواة) والموافقة (في الحكم) بحيث يكون ما يفيده الأصل من حكم هو نفسه ما يفيده الفرع ويدل عليه.

هذا ما سطره المصنف في هذا الجواب لكن ما ذكره من أن الأصل قد ثبت فيه الحكم بالنص في مجرى بناء القياس هو غير ما عليه الشافعية؛ إذ ما هم عليه هم والمالكية في ذلك هو أنه ثابت بالعلة، وخالفهم في ذلك الحنفية فقالوا: إنه ثابت بالنص وقد اختلف هل هذا الخلاف في هذه المسألة لفظي أم معنوي؟

قال التلمساني في المفتاح: " اعلم أنهم اختلفوا في حكم الأصل، فأصحابنا وأصحاب الشافعي يرون أن حكم الأصل ثبت بالعلة، واصحاب أبي حنيفة يقولون: إنما ثبت الحكم في الأصل لا بالعلة. فمن الأصوليين من يزعم أن الخلاف في ذلك لفظي، لا فائدة فيه، ومنهم من يني على ذلك فروعا، ويجعل الخلاف في المعنى"[2].

قال ابن الحاجب في المختصر: " مسألة: الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى".

---

(١) شرح العمد، ١/ ٣٠٤.

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص: ٦٨٨).

قال شارحه العضد: "اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالعلة، فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص، وهو لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لأن الشافعية تعنى بما قالته أن العلية هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعنى بما قالته أن النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه"[1].

هذا آخر ما تيسر ذكره في هذه الشبهة الخامسة وما ردت يه وأجيب به عنها.

(الشبهة السادسة) وهذه الشبهة هي أقوى ما تمسك به نفاة القياس هؤلاء (وهي عمدتهم الكبرى) في هذا الشأن، وهذه الشبهة هي (أن الحكم الشرعي (لا يثبت) ولا يوجد (إلا بتوقيف) من الشارع عليه، وبيانه له (والعلة غايتها) في أعلى مراتب ثبوتها (أن تكون منصوصا عليها) وهي على كل حال لا تفيد العموم والاستغراق كما يفيده اللفظ العام فهي لا تساويه في ذلك، وهذا يدرك بالمقابلة بين لفظ عام وبين ما يفيدها من قول (فلو قال الشارع اتقوا) أي اجتنبوا (الربا في كل) شيء (مطعوم) مقتات مأكول (فهو) أي هذا القول (توقيف) على محل هذا الحكم الذي هو الربا (عام) يشمل ما أفاده من حكم كل مطعوم مأكول (و)أما (لو قال اتقوا الربا) واجتنبوه (في البر لأنه مطعوم فـ)ـإن (هذا) القول لا يضاهي هذا القول الأول من حيث دلالته على العموم و(لا يساويه) في ذلك، بل ما افاده من حكم في البر مقصور عليه (و) بذلك (لا يقتضي) وجود (الربا في غير البر)، وقوله (لأنه مطعوم) اقصى مفاده هو بيان علة هذا الحكم - الربا في البر - ومناطه (و)هذا كما يجري في قول الشارع يجري في قول غيره فالمدلول عليه باللفظ العام غير المدلول

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني (٣/ ٣٩٠).

عليه بالحكم المعلل فاللفظ العام يفيد الشمول والاستغراق بخلاف الحكم المعل ، وهذا يسبق إلى الذهن من الكلام العادي (كما لو قال المالك) للعبيد لوكيله (أعتق) بصيغة الأمر (من عبيدي كل أسود) عتق كل عبد أسود من عبيده وهذا ما لا يكون من تعليله حكم العتق لعبد ما بالسواد (فـ)ـإنه (لو قال أعتق) عبدي (غانما لـ)ـأجل (سواده أو) أعتقه (لأنه أسود لم يعتق جميع عبيده السود) بذلك.

(وكذلك) يكون الحكم والحال -وهو قصر الحكم على مورده- (لو علل) هذا المالك حكمه (بـ)ـسبب (مخيل) يخيل أنه مناسب للحكم (وقال) في ذلك -مثلا-: [1](اعتقوا) عبدي (غانما لأنه سيء الخلق حتى اتخلص منه) فإنه(لم يلزم) من قوله هذا (عتق) عبد آخر له اسمه (سالم وإن كان أسوأ خلقا منه) وأقبح سلوكا منه.

وبهذا تعلم أن تعدية مثل هذه العلة التي يكون عنها إلحاق غير محلها الذي وردت فيه بمحلها بدعوى الاتحاد في العلة تصرف باطل، وهذا ما تقضي به دلالة هذه الأوصاف المعلل بها ما ذكر من هذه الأحكام ، وما تفيده من معنى ، وهذا البطلان أمر بين (فإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها) من محل ورودها الى غيره (لقصور لفظها) عن ذلك ، وحصر إفادتها التعليل في محل التصريح بها فقط (فـ)ـإن العلة (المستنبطة) دونها في إفادة التعليل على وجه مقطوع به ودونها في إثبات كون الحكم المعلل بها معللا بها حقا فـ(كيف تعدى) إلى غير ما استنبطت منه من محل، ويبنى عليها إلحاق غير محلها بمحلها في الحكم؟

هذا أمر ممتنع بناء على هذا الواقع الذي لا يرتفع ألا ترى إلى مدلول القول الذي نقلناه عن مالك العبيد السابق، وإلى معناه الذي يقضي بانحصار

مفاد العلة ومقتضاها في موردها - محل ورودها - فقط وهذا ثابت بموجب اللسان العربي وما يفيده بوضعه، فكيف يتخطى هذا في مجرى حمل كلام الشارع من هذا الضرب على معناه (أو كيف يفرق) ويفصل (بين كلام الشارع وكلام غيره) من أهل اللسان العربي (في الفهم) وإدراك معنى القول، والمقضي به شرعا هو أنه لا فرق بين منهاج فهم الكلامين في ذلك (و)هذا المنهج (هو منهاج) وسبيل (الفهم) الذي يقضي به (وضع اللسان) أي الوضع العربي الذي حصل به وضع الألفاظ بإزاء المعاني (وذلك لا يختلف) من حيث فهم كلام الشارع وفهم كلام غيره من أهل اللسان العربي بهذا المنهج.

وفي تقرير هذا القول قال ابن حزم: "ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجها واحدا والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بد من لا يجوز غير ذلك أصلا وهذا هو قولنا الذي ندين الله به".

وقال أيضا: "واختلف المبطلون للقياس فقالت طائفة منهم إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئا ما سببا لحكم ما فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم وقالوا مثال ذلك قول رسول الله ﷺ إذ نهى عن الذبح بالسن وأما السن فإنه عظم قالوا فكل عظم لا يجوز الذبح به أصلا قالوا ومن ذلك قول رسول الله ﷺ في السمن تقع فيه الفأرة فإن كان مائعا فلا تقربوه قالوا فالميعان سبب ألا يقرب فحيث ما وجد مائع حلت فيه نجاسة فالواجب ألا يقرب قال أبو محمد وهذا ليس يقول به أبو سليمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولا أحد من أصحابنا وإنما

هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا كالقاساني وضربائه وقال هؤلاء وأما ما لا نص فيه فلا يجوز أن يقال فيه إن هذا لسبب كذا وقال أبو سليمان وجميع أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعلة أصلا بوجه من الوجوه فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة". هذه هي صورة هذه الشبهة.

(و) أما (الجواب) عنها فهو (أن نفاة) صحة (القياس) الفقهي ومنكري كونه حجة شرعية (ثلاث فرق) فهم في ذلك على ثلاثة مذاهب (و) هذا الذي ذكر في هذه الشبهة (إنما يستقيم) القول به (من الفريق الثالث) الآتي بيان حاله وما يميز به عن غيره من الفريقين الآخرين.

وإنما قلنا إن هؤلاء ثلاث فرق (إذ منهم من قال:) إن (التنصيص على العلة) والتصريح بها في حق حكم ما هو (كذكر اللفظ العام) من حيث الإفادة للعموم والاستغراق (فإنه لا فرق بين قوله) أي قول القائل (حرمت الخمر لشدتها) المطربة (وبين قوله: حرمت كل مشتد) مطرب (في) الدلالة على (أن كل واحد) من القولين (يوجب تحريم النبيذ) كالخمر بلا فرق و(لكن) هذا التحريم ما تقرر وحصل إلا (بطريق) هذا (اللفظ) المذكور -وهو شدتها المساوي في المعنى والدلالة لقوله "كل مشتد" - (لا بطريق القياس) فالشدة لم تلحظ هنا علة وجامعا، فمفادها ليس هو التعليل الذي يكون عنه الجمع بين المقيس والمقيس عليه (بل فائدة قوله) هذا وهو قوله (لشدتها) هي (إقامة الشدة) هذه (مقام الاسم) يعني اللفظ (العام) فسوى بينهما في افادة العموم والشمول.

هذا رأي هذا الفريق وحال مذهبه هذا، وأنت إذا تأملت فيه (فـ)إنك تقول: ما هذا إلا قول بالقياس في نهاية الأمر، إذ (قد أقر هذا القائل) بهذا المذهب (بـ) ـصحة (الإلحاق) لكل مشتد مطرب بالخمر من حيث الحكم بتحريمه وإنما أنكر تسميته بالقياس) فيؤول الأمر إلى كون الخلف لفظا.

وصاحب هذا القول لم أظفر به فهل هو المغربي الذي يذكونه في كتب الأصول وينسب إليه قول فيه شائبة من هذا؟ هذا محل نظر وبحث. وعلى كل فهذا ما يتعلق بهذا الفريق الأول.

(الفريق الثاني) وهو (من) الطائفة (القاشانية) وهي الطائفة المنسوبة إلى محمد بن إسحاق القاشاني، أو القاساني الأصفهاني واسمه محمد بن إسحاق أبو بكر (و)كذلك من الطائفة (النهروانية) الطائفة المنسوبة إلى النهراوني، والصحيح هو أنه النهرباني، كما في شرح العمد لأبي الحسين وطبقات الشافعية للشيخ الشيرازي ، واسم النهرباني هذا هو الحسن بن عبيد أبو سعيد له كتاب (إبطال القياس) وهو ظاهري، ويؤيد هذا أن النهرواني -بالواو- على مذهب الطبري فهو ليس بظاهري. هذا ما يتعلق باسم هذا الفقيه الظاهري.

وأما هذا الفريق الذي على مذهبه هو والقاشاني في هذا الشأن (فإنهم اجازوا) بناء (القياس بالعلة المنصوصة) والأخذ به واتخاده دليلا فقهيا (دون العلة المستنبطة) فإنه لا يجوز بناء القياس عليها عندهم (فقالوا) في بيان رأيهم هذا: (إذا كشف النص) الشرعي (أو دليل آخر) كالإجماع (عن علة) الحكم الذي هو(الأصل) المفروض انه المقيس عليه (كانت) هذه (العلة جامعة) بين الأصل وما ألحق به موجبة (للحكم في جميع) محالها و(مجاريها) أي التي جرى ورودها فيها.

وهذا المذهب عند أصحابه مرجعه إلى العمل بالدليل السمعي، وإن

أظهر فيه العمل بمقتضى العلة، وسموا هذا العمل بالقياس كما يؤخذ ذلك من مذهبهم وما صرحوا به من أنهم يعملون بالدليل السمعي في الشرعيات.

(و)إذا علمت حال هذا الرأي أدركت أن أربابه (ما فارقهم) ولا خالفهم (الفريق الأول) فيما قالوا به في هذا الشأن (إلا في التسمية حيث لم) يلقب هذا الفريق الأول و(لم يسموا هذا الفن) من الاستدلال (قياسا) وإن كان هذا هو القياس في رأي القائلين به.

قال الزركشي: " وقال أبو بكر الصيرفي في " أصوله ": المنكرون للقياس كأنهم أنكروا التسمية وإلا فهم يعترفون به، وهو المغربي وأبو سعيد النهرواني والقاشاني. أما القاشاني فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذا شرع على سبب في شخص، فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص وأنه يساويه، فإن جرى علم صحته وإن لم يجر علم بطلانه، ويدعي أنه يبطل القياس، فهل قال أصحاب القياس شيئا غير هذا؟ وأما النهرواني فإنه يزعم أنه يستدل بالفأرة تقع في السمن على السنور، وزعم أن المراد النجاسة ثم سلكا في النفقات والأشياء الظاهرة الجلية أنها معقولة عن الخطاب ومعلومة بالعادة. فهؤلاء ما اهتدوا قط لنفي القياس ".

وهذان (الفريقان) الأول و الثاني هما من يعتبران هذا التعليل مفيدا للعموم ولكنهما (مقران) ومعترفان (بأن هذا) التعميم (في العتق والوكالة) عليه (لا يجري) فلو صرح بما ذكر من أمثلة العتق السابقة لم يقع به تعميم الحكم في كل أسود، وعلى هذا (ف)ـإنه (لا يصح منهما الاستشهاد) بما ذكر (مع الإقرار) والاعتراف (بـ)ـهذا (الفرق) بين الحكم المعلل في العتق على مورده وبين غيره من حكم آخر معلل.

(وأما الفريق الثالث وهو من أنكر) القياس جملة وتفصيلا فجحد (الإلحاق) إلحاق النظير بالنظير في العلة (مع) ثبوت (التنصيص على) هذه

(العلة) الجامعة بينهما القاضية بصحة إلحاق المعلوم المسكوت عن حكمه بالمعلوم المنصوص على حكمه وعلته (فـ)ـإنهم (تستقيم لهم هذه الحجة) الماضية والتي مفادها أن العلة المنصوصة لا تقضي بالتعدية ولا تدل عليها، بل هي قاصرة على محل ورودها، فكيف تتعدى المستنبطة فتفيد الحكم في غير موردها ومحلها؟

فهؤلاء هم من يتأتى لهم التمسك بهذه الحجة - الشبهة - التي نرى أنها مردودة يحق أن نجيب أهلها هؤلاء عنها و(جوابهم) الذي يتحقق به إبطال شبهتهم هذه يكون (من ثلاثة أوجه) فلنوردها على الولاء:

(الوجه الأول) منها هو (أن) الإمام محمد بن عبد الله أبابكر (الصيرفي) شارح الرسالة (من أصحابنا) الشافعية (يتشوف) ويتطلع (إلى التسوية) بين ما ذكر من القولين القول العام، والحكم المعلل بصفة متعدية (فقال) في ذلك: (لو قال) الشارع (اعتقت هذا العبد لسواده فاعتبروا) هذا الوصف - السواد- وألحقوا بهذا العبد الذي اعتقته لسواده كل عبد أسود واعتقوه (وقيسوا عليه) أي على هذا العبد الأسود كل عبد أسود في هذا الحكم الذي هو العتق (لعتق كل عبد أسود) في كل زمان ومكان (و) هذا الذي في هذه العبارة من المعنى والحكم (هو وزان مسالتنا) هذه -وهي مسألة القياس- وموجب ذلك أن ينزل التعليل الشرعي منزلة الأمر باعتباره والعمل بموجبه، فكأنه تعالى يقول: اعتبروا هذا المناط واعملوا على وفقه وما يوجبه. وإنما قلنا هذا -وهو أنه ينزل التعليل منزلة هذا الأمر- (إذ أمرنا بالقياس) قياس ما لا حكم فيه بما فيه الحكم (والاعتبار) - اعتبار النظير من الوقائع والأحداث الذي لم ينص على حكمه بالنظير الذي ورد فيه الحكم منصوصا عليه- وهذا نفسه هو القياس بلا فرق والتعبد ثابت بذلك كما تقدم بيانه في مجرى القول على جواز التعبد بالقياس.

(ولو لم يثبت التعبد به) لما جاز المصير إلى هذا العمل - القياس - و(لكان مجرد التنصيص على العلة) وذكرها تعليلا لحكم ما (لا يرخص في الإلحاق) إلحاق المسكوت عن حكمه بالمنصوص على حكمه بجامع يجمع بينهما؛ (إذ يجوز أن تكون العلة) علة خاصة بمحل التعليل بها كـ(شدة الخمر) التي قد تكون علة (خاصة) بالخمر ، فلا تتعداه الى غيره - كالنبيذ- بالقياس، والإلحاق. وهذا ما قاله الصيرفي.

وأما غيره من العلماء فـ(منهم من قال) في هذا الشأن -وهو جعل الحكم المعلل كاللفظ العام- وصرح بأن مدار ذلك على القصد فـ(إن علم قطعا) وجزما (قصده الى عتقه) وحكمه به (لسواده) وأنه موجبه (عتق) قياسا عليه (كل عبد أسود بـ)سبب (سواده بقوله اعتقت) عبدي (غانما لـ)أجل (سواده) وقوله "بقوله" متعلق بقوله "قصده" وبذلك يكون نظم الكلام: فإن علم قصده بقوله (اعتقت غانما لسواده) أنه قاصد إلى عتقه لأجل سواده عتق كل عبد أسود قياسا على هذا العبد المعتق لسواده بسبب سواده وبذلك يكون السواد هو مناط العتق وعلته.

وهذا إنما يجري في قول من يكون هذا القصد منه مؤثرا في بناء الأحكام بحيث يجوز القياس عليه، وهذا إنما يكون صحيحا من الشارع. هذا حال هذا القول ومفاده.

(ومنهم) أي العلماء (من قال): إنه (لا يكفي) في تعميم العتق على كل عبد أسود (أن يعلم) روم هذا المعتق و(قصده) بقوله: عتقت عبدي فلان لسواده (عتقه بمجرد) قيام (السواد) به (ما لم ينو بهذا) اللفظ المذكور ويقصد به (عتق جميع) العبيد (السودان فإن نوى) به ذلك (كفاه هذا اللفظ) في صرف لفظه (لـ)إفادة (إعتاق جميع السودان) ودلالته عليه (مع النية) أي نيته لذلك

(و)هذا سائغ على مقتضى أساليب التعبير العربي إذ (لم يكن) **في قصد هذا** المعتق بلفظه (إلا إرادته معنى عاما بلفظ خاص) **فيكون ذلك من باب المجاز** من باب إطلاق البعض وإرادة الكل.

(وذلك) سائغ مقبول (غير منكر) فهذا من حيث **إفادته العموم بالتعليل** والقصد إليه (كما لو قال) قائل (والله لا أكلت لفلان خبزا **ولا شربت من مائه)** يعني الذي يملكه (جرعة) أي شربة وهو مقدار ما يملأ الفم (ونوى به) **أي** بحلفه هذا (دفع المنة) منة فلان ذاك ودرأها عن نفسه حنث **بأخذ) شيء آخر** منه كـ(ـالدراهم والثياب والأمتعة و)بهذا القصد (**صلح هذا اللفظ الخاص)** الذي متضمنه الحلف على ترك ما ذكر من الخبز والماء وصح (مع) **قيام هذه** النية) باللافظ به (لـ)ـهذا (المعنى العام) الدال على **عموم هذا الحلف لكل** شيء قد يكون أخذه قاضيا بالمنة ومستلزما لها في عرف الناس **وبمقتضى طبع** النفوس وما جبلت عليه من ذلك (كما صلح قوله تعالى: " **إن الذين يأكلون** أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا") لعموم كل ما **فيه إتلاف لهذا** الأموال وشموله (للنهي عن الإتلاف العام) لأموال اليتامى، **سواء كان ذلك** الإتلاف عن أكل أو حرق أو إغراق، أو تضييع؛ فهذا النهي **عام لكل ذلك** صالح له.

(و)مثله قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف" فإنه صالح (**للنهي عن الإيذاء** العام) للوالدين سواء كان بقول أف لهما، أو كان مما هو **أعلى منه كالضرب** والقذف والسب لهما، ونحو ذلك من كل ما يكون عنه الضرر والأذى.

هذا ما قرره هؤلاء العلماء الذي ساروا فرقا في هذا الشأن على اختلاف في آراءهم في ذلك.

فإذا تقرر هذا الذي ذهبوا إليه من ذلك وثبتت صحته (فـ)ـإنه (إذا يستتب

لهؤلاء الفرق) ويثبت لهم (التسوية بين الخطابين) العام كأن يقول الشارع: حرمت كل مشتد مطرب، والحكم المعلل كأن يقول الشارع: حرمت الخمر لشدتها ويتحقق لهم حملهما على العموم بلا فرق، ولكن حمل الحكم المعلل على العموم ليس عندهم على إطلاقه (فإنهم) لا يقضون بعمومه بمجرد كونه حكما معللا و(إنما يعممون) هذا (الحكم) ويقضون بشموله (اذا دل الدليل) وقام البرهان الحالي أو اللفظي (على ارادة) صاحب (الشرع) ومنزِّله (تعليق الحكم) الذي هو التحريم - هنا - (بالشدة المجردة) فحيثما وجدت وجد تعلق التحريم باستعماله، وقضى به فيه، ولا التفات إلى كونه خمرا أو غيره.

هذا ما قرره هؤلاء العلماء وقالوا به في هذا الشأن.

(ولكنه) قول (غير مرضي عندنا) ولا مقبول إذ ليس صحيحا (بل الصحيح) في مثال الإعتاق السابق وهو أنه "أعتق غانما لسواده" هو (أنه لا يعتق إلا غانم بقوله) هذا وهو "أعتقت غانما لسواده" ولا يتعداه ذلك إلى ما سواه (وإن نوى) اللافظ بهذه العبارة - اعتقت غانما لسواده- عتق العبيد السودان من عبيده (لأنه) أي العتق لم يثبت إلا في حقه إذ (يبقى في حق غير غانم) هذا أمرا مسندا إلى (مجرد النية) والعزيمة على هذا الفعل الذي هو العتق، وفي البحر المحيط "إلا السواد" (والإرادة) في تحصيله، وهذه الصفة -النية والإرادة- وصف طردي -هنا- (فلا تؤثر) في إثبات هذا الحكم.

هذا هو مختار المصنف، وهو الحق لما ذكره من دليل على ذلك.

وقد نص في البحر المحيط على هذا الحكم فقال: " هذا بالنسبة إلى كلام الشارع، وأما غيره لو قال وله عبيد: أعتقت هذا العبد، لأنه أبيض، فلا يعتق الباقون، قاله القاضي أبو الطيب في تعليقه في الكلام على وقوع الطلاق الثلاث، ففرق بين وقوع العلة في كلام الشارع حيث تعم، وبين وقوعها في كلام غيره

فلا تعم. قال: ولذلك إذا قال الشارع: لا تأكل الرؤوس، وجب أن لا يأكل ما وقع عليه اسم الرأس، ولو قال غيره: والله لا أكلت الرؤوس انصرف ذلك إلى المعهود، انتهى.

وهكذا رأيت الجزم به في كتاب الدلائل " لأبي بكر الصيرفي"[١].

وفي هذا المعنى نفسه قال القدوري: " ولو قال: أعتق عبدي لأنه أسود؛ لم يجز أن يعتق غيره من غيره، ولو قال الله تعالى: أعتقوا أفريقيًا لأنه أسود عتق كل أسود"[٢].

وهذا الذي ذكره المصنف هنا غير متفق عليه إذ قد جرى على التسوية بين كلام الشارع وغيره بعض الفقهاء.

قال في البحر المحيط: " وقضية كلام جماعة أنه لا فرق في العموم، وإليه صار جماعة من الحنابلة، فقال أبو الخطاب: لو قال لوكيله أعتق عبدي لأنه أسود ساغ له أن يعتق كل عبد له أسود، وقال ابن عقيل في الفنون: بديهتي تقتضي تعدية العتق إلى كل أسود من عبيده".

هذا متضمن هذا الوجه الأول وما يتعلق به من بحث ونظر.

(الوجه الثاني من) هذا (الجواب) هو أنه لا مساواة بين ما يدل على إرادة الشارع ورضاه وبين إرادة غيره من الخلق ورضاهم ولا بين التعليل الشرعي للأحكام الشرعية والتعليل البشري للفعل الإنساني والحكم الإنساني. (فإن الأمة مجمعة) متفقة (على) ثبوت هذا (الفرق) الذي متضمنه أن التعليل الشرعي يتعدى محل وروده ما علم أن الشارع قصد إلى ذلك وأراده إما

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٢٠٠).

(٢) التجريد للقدوري (١٠/ ٥١٣٧).

بتنصيصه عليه وإما بما يدل على ذلك من قرينة، وانما قلنا بأن الأمة مجمعة على ما ذكر (إذ تجب التسوية في الحكم) الشرعي بين كل مشتد مطرب (مهما) قال الشارع (حرمت الخمر لشدتها) المطربة - المسكرة - (فقيسوا عليها) أي الخمر (كل مشتد) مطرب كالنبيذ واقضوا بتحريمه ومنعه، فإذا أجري على مقتضى هذه التسوية وعمل بموجبها حرم كل مشتد مطرب مشروبا كان أو غيره.

(و) أما (لو قال) مالك العبيد (أعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه كل) عبد لي (أسود) فإنه لا يتعدى تعليله هذا إلى كل أسود. ومن ثم (اقتصر العتق) هذا (على غانم) المصرح باسمه في هذا العتق (عند الأكثرين) من أهل العلم.

وإذا كان الأمر كذلك (فكيف يقاس أحدهما) أي القولين المذكورين: الشرعي والبشري (على الآخر) مع ثبوت هذا (الاعتراف بالفرق) وهو اعتراف مجمع عليه.

(وانما) أقر هؤلاء المجمعون و (اعترفوا بـ)ـحصول هذا (الفرق) بين تعليل الشارع حكما ما وأمره بالقياس عليه وبين تعليل غيره وأمره بالقياس (لأن الحكم) إنما هو (لله) تعالى (في) حق (أملاك العباد) من حيث طرق التصرف فيها بالنقل والحيازة والملك، والسبل المفضية إلى تحصيل الانتفاع والاستمتاع بها على وجه شرعي ونحو ذلك من الأحكام المتعلقة بهذه الأملاك. (و)كذلك هو الذي له سبحانه السلطان والحكم (في) بيان (أحكام) هذا الشرع أي هذه الشريعة. ويجوز أن يكون لفظ "أحكام" هنا مرادا به الشرع نفسه، فتكون الإضافة بيانية من باب إضافة العام إلى الخاص، فيكون معنى هذا القول - أحكام الشرع - هو الأحكام التي هي الشرع.

وعلى كل فهو - سبحانه - الذي له الحكم في ذلك من حيث بيانه وبيان ما

يتحقق بـه من دليل لفظي وغيره من مناط وعلة وأصول فرعية ونحو ذلك مما جعل دليلا شرعيا على ذلك.

(و) قد بين سبحانه ذلك كله على كمال وتمام وجعل لكل ذلك ما يعلم به من مناط وحجة فـ(ـعلق) سبحانه (أحكام الأملاك) يعني علق الأحكام التي تتعلق بالأملاك، وربطها (حصولا) لها في يد الخلق (وزوالا) لها عنها (بالألفاظ) المخصوصة المفيدة لذلك، أو ما يدل عليها من نصب وإشارات عند من يرى ذلك (دون الإرادات) والنيات (المجردة) عن تلك الالفاظ التي عليها المدار في تحقيق هذا الحصول وهذا الزوال ، فالنية والرغبة والرضى مما لا تعقد به العقود ولا تبنى عليه الأحكام.

(وأما أحكام الشرع فـ)ـإنها لا تحتاج على الدوام على وجه الشرطية في ثبوتها إلى التنصيص عليها، وإن كان ذلك هو الأصل في حصولها وتحققها بل (تثبت) كذلك (بكل ما دل على رضى الشرع وإرادته من قرينة) مأخوذة من أحوال الأحكام الشرعية أو من غيرها (أو دلالة) تفهم من محل الحكم أو من جهة اللزوم العقلي أو العادي ، أو غير ذلك من دليل دال على قصد من الشارع أو إرادة منه إلى حكم ما (وان لم يكن) ذلك الدليل (لفظا) بأن كان من جنس ما ذكر من القرينة والمناط ونحو ذلك وهذا أمر منحصر في حق ما تبنى عليه الأحكام الشرعية أما الأحكام الإنشائية التي تكون من المكلف فإنها - كما سبق ذكره- متوقفة على التصريح بالألفاظ الدالة عليها، فلا يكفي في تحصيل ذلك القرائن الحالية -مثلا - (بدليل أنه لو بيع مال) كثوب أو نعل أو سيف أو حيوان (لتاجر) وذلك (بمشهد منه بأضعاف ثمنه) الذي يباع به ويشترى في الأسواق (فاستبشر) أي أظهر البشر - الانشراح - (وظهر أثر الفرح عليه) أي على محياه وحركته الدالة على ذلك فإنه (لم) - يعني لا- أي لا (ينفذ) هذا (البيع) ولا ينعقد (إلا بتلفظه) أي التاجر ونطقه بما دل على عقده هذا البيع

وإبرامه له، من قول صريح في ذلك أو تلفظه (بإذن) لغيره بالبيع (سابق) تقدم إنجازه له (أو إجازة) للبيع إذا عقده فضولي (لاحقة) وهذا الامر الأخير انما يعتبر (عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إذ هو الذي جوز بيع الفضولي.

هذا حال ما يدل على الأحكام بالإضافة إلى الإنسان، فإنه لا يندرج فيه ما يدل على النية والقصد والرغبة بخلاف الشارع عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فإن رضاه واستبشاره بأمر ما بل سكوته عنه دال على إباحته وأنه مطلوب شرعا، (و) لهذا (لو جرى) ووقع بين يدي رسول الله ﷺ فعل) ما (فسكت عليه) ولم ينكره (دل سكوته هذا (على رضاه) بذلك الفعل، وقبوله له (و) بذلك (يثبت الحكم) الدال هو عليه ويحصل (به) إذ هذا إقرار منه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ له، وهو لا يقر على باطل ولا يسكت عنه، هذا حال رضى النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من حيث ما يؤخذ منه من حكم، وذاك حال رضى غيره، ورغبته ونيته (فكيف يتساويان) في إفادة الحكم والدلالة عليه؟

ولم يكن هذا الأمر هو ما اختلف فيه مسلك ثبوت الحكم الشرعي وإثباته والمسلك الذي تحصل به الأحكام من المكلف (بل ضيق) صاحب (الشرع) حقائق (تصرفات) العباد ومعاملاتهم الكسبية، وضبطها بضوابط معينة (حتى) أنه (لم تحصل أحكامها) الشرعية التي تتعلق بها - كحلية الانتفاع والاستمتاع -، وترتب ثمرتها (بكل لفظ) كيفما كان (بل) خصت (ببعض الألفاظ) الموضوعة شرعا لذلك، وأما ما سواها فإنه لغو من القول (فإنه) الضمير للشأن (لو قال الزوج) قولا ليس دالا على الطلاق بنفسه كأن قال: (فسخت النكاح، وقطعت) الرابطة (الزوجية ورفعت علاقة الحل) - بكسر الحاء - أي الحلال الذي (بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق) بمجرد هذا القول (مالم ينو) به (الطلاق) وفصم العلاقة بينه وزوجته، بخلاف التلفظ بكلمة الطلاق فإن ذلك يقضي بوقوع طلاقه لزوجته وخروجها من عصمته (فإذا تلفظ بالطلاق) بأن قال لها - مثلا -: طلقتك، أو أنت طالق (وقع) منه (الطلاق) لها (وإن نوى) بقوله هذا (غير

الطلاق) الذي هو إخراج الزوجة من عصمة الزوج بل وإن كان هزلا يلعب فإن الطلاق بينه وبين زوجته يقع، ويحصل.

هذا هو حال الألفاظ البشرية التي تبنى بها الأحكام الشرعية وتنشأ بها، وقد تقرر أنها ألفاظ معينة مضبوطة محددة (فإذا) ثبت هذا وهو أنه (لم) - يعني لا- أي لا (تحصل الأحكام) من المكلف (بجميع الألفاظ) وإن كانت من حيث دلالتها اللغوية قد تدل عليها (بل) تحصل (ببعضها) فقط، وهو ما كان معينا من جهة الشارع لإفادتها والدلالة عليها (فكيف تحصل) وتقع (بما دون اللفظ) في الدلالة وإفادة المعنى م)ـن مثل (ما يدل على الرضى) والرغبة، والنية في إنشاء حكم ما.

هذا ما قرره المصنف في مقالته هذه، وملخصه أن الشارع يثبت الأحكام باللفظ، وكل ما يدل على الرضى والقبول، وأن المكلف لا ينشئ الأحكام إلا بالألفاظ -الصيغ المعينة الموضوعة لها شرعا-، وأن ما يدل على الرضى لا يلتفت إليه في ذلك.

وهذا قول فيه نظر، فإن الرضى إذا صاحبه ما يدل عليه من حال أو فعل يقع به البيع مثلا وقد مشى على ذلك المالكية ، قال الشيخ خليل ممزوجا بالشرح: " (ينعقد) أي يحصل ويوجد (البيع) .... (بما) أي بشيء أو بالشيء الذي (يدل على الرضا) من قول أو كتابة أو إشارة منهما أو من أحدهما (وإن) حصل الرضا (بمعاطاة) بأن يأخذ المشتري المبيع ويدفع للبائع الثمن أو يدفع البائع المبيع فيدفع له الآخر ثمنه من غير تكلم ولا إشارة، ولو في غير المحقرات ولزم البيع فيها بالتقابض أي قبض الثمن والمثمن، وأما أصل البيع فلا يتوقف على ذلك". اهـ. مختصرا.

هذا منتهى هذا الوجه الثاني.

(الوجه الثالث) من هذا الواجب هو (أن) الأصل في التعليل هو إفادة شمول ما يكون عنه من حكم وعمومه فإن (قول القائل: لا تأكل هذه الحشيشة) وأشار إلى حشيشة معينة (لأنها سم) أو لأن فيها السم (ولا تأكل الإلهليلَج) - بكسر الهمزة وسكون الها آخره جيم وقبله لام مفتوحة على الصحيح؛ وهو عقير من الأدوية معروف، وهو معرب. وهو على أقسام. وله منافع جمة، ذكرها الأطباء في كتبهم (فإنه مسهل) - بضم الميم وسكون السين بعده هاء مكسورة - أي مسبب الإسهال (ولا تأكل العسل فهو حار ولا تأكل أيها المفلوج القثاء) والمفلوج: هو المصاب بمرض الفالج وهو تقبض أعضاء الجسم وجريان الشلل فيها، والقثاء -بكسر القاف-: هو الخيار كما في الصحاح، وفي المصباح: هو اسم جنس لما يقول له الناس الخيار والعجور والفقوس، وبعض الناس يطلقه على نوع يشبه الخيار، ويقال: هو أخف من الخيار. وإنما نهيتك عن أكله (فإنه بارد) يضر بمن أصيب بهذا المرض (ولا تشرب الخمر فإنه) أي فإن شربها (يزيل العقل) عقل شاربها (ولا تجالس فلانا فإنه أسود) وهكذا مثل هذه الأقوال ونحوها لا يقتصر فيما يؤخذ منها من معنى ومدلول على المنطوق وظاهر الألفاظ بل يزاد على ذلك ما يتعقل منه من معنى (فأهل اللغة متفقون) ومجمعون (على أن معقول هذا التعليل) أي ما يعقل منه هو (تعدي) ما يقتضيه هذا (النهي) محل وروده وسريانه (الى كل ما فيه) هذه (العلة) من مواضع ومواقع؛ وعليه يثبت الحكم الثابت بهذا النهي في كل معلول علل بالعلة المتعلق بها هذا الحكم.

(هذا مقتضى اللغة) إذا اعتبرت الجهة المفيدة لهذا المعنى لغوية (وهذا أيضا مقتضاه) أي مقتضى ما ذكر من اللغة (في العتق) فإنه لو قال قائل اعتق عبدي غانما لسواده) كان ذلك مفيدا لجريان هذا الحكم -وهو العتق - في جميع عبيده (لكن التعبد) المنصوب شرعا في ذلك (منع من الحكم بالعتق

بالتعليل) وحده إذ لا يكفي قاضيا به (بل لا بد فيه) أي في إثبات العتق وحصوله (من اللفظ الصريح) في ذلك (المطابق للمحل) الذي يجري فيه، فلا بد من التصريح بمحل العتق وباسمه، فإذا ما أريد عتق عبد آخر أسود غير غانم مثلا فإنه يجب التصريح باسمه معينا، وأما المصير إلى القضاء بذلك من غير تصريح بلفظ يقضي به ويوجبه فإنه لا سبيل إليه، فالقصد والإشارة ونحو ذلك مما لا يلتفت إليه في هذا الأمر، وفي الإنشاء البشري للأحكام.

(و)هذا القصد والإشارة والتعليل المناسب للتعدي ونحو ذلك كله (لا مانع) من بناء الحكم عليه بل لا بد (منه في الشرع) إذا ثبت صدور هذا القصد والإشارة والتعليل المناسب للتعدي عن الشارع وإنما قلنا بهذا (إذ كل ما عرف من معنى وحكم بإشارة) من الشارع (وأمارة) منه سواء كانت منه بيده أو غيرها (و)كذلك ما عرف منه (بقرينة) حالية (فهو كما) يعني كالمعنى والحكم الذي (عرف باللفظ) من حيث دلالته اللغوية بلا فرق.

وإذا تقرر على قطع اختصاص الشارع بهذا المأخذ للأحكام دون الناس (فكيف يتساويان) أي الشارع والناس في هذا الذي ذكر وكيف يمكن أن يقارن بينهما فيه، (مع) انعقاد (الإجماع على) ثبوت هذا (الفرق) على قطع وجزم؟

لا سبيل إلى الجمع على وجه صحيح مقبول بين شيئين ثبت الفرق الفاصل بينهما ولا طريق إلى توحيدهما فيما اختلفا فيه بل ذلك أمر ممنوع، كما يمنع التفريق بين المتماثلات فيما تماثلت فيه بلا فرق، ومن صار إلى ذلك فقد أخطأ وضل عن سواء السبيل (لأن المفرق بين) الأشياء (المتماثلات) مخطئ (فـ)ـما هو إلا (كالجامع بين) الأشياء (المختلفات) حقا التي لا جامع بينها ولا رابط يقضي بالجمع بينها بل موجب حالها هو الاختلاف بينها، والجمع بين المختلفات مما أجمعت العقول على فساده وعليه (فـ)ـإن (من أثبت الحكم)

الواحد (لـ)ـلأمرين (المختلفين) حقا (يتعجب منه) ويستغرب تصرفه هذا (و) من ثم (يطلب منه) بيان (الجامع) بين هذين الأمرين المختلفين (و)هذا هو الذي يقال كذلك في حق (من فرق) في الحكم (بين) الأمرين (المثلين) أيضا فإنه (يتعجب منه) كذلك وفي هذا الحال يسأل (لماذا فرق بينهما) وهو مثلان فيما يوجب وحدة الحكم ويقضي بها في حقهما؟

وبهذا البيان لمقتضى التعليل وموجبه من حيث اللغة وهو العموم والشمول تدرك أن الأصل في التعليل غير القاصر هو إفادة الشمول والاستغراق خلافا لما تضمنته هذه الشبهة من دعوى منع ذلك والقول بخلافه.

(فإن قيل) في مسلك الاعتراض على هذا الذي تقرر من أن التعليل يفيد الشمول والعموم: (إن) هذا الذي ذكرتموه هنا لا يجري ولا يصح؛ إذ ينقض بأمثلة في الفقه لا يعمل به فيها، وفي بيان ذلك نصوغ سؤالا يدل على ذلك وهو: لو (قال من تجب طاعته) على من خاطبه بهذا الأمر ووجهه إليه: (بع هذه الدابة) يعني دابتي هذه وأشار الى دابة معينة مملوكة له (لـ)ـأجل (جماحها) بكسر الجيم وهو: نفارها وذهابها عنه غالبة له.

(وبع هذا العبد) من عبيدي (لسوء خلقه) وأشار إلى عبد معين من عبيده (فهل يجوز لـ)ـهذا (المأمور) ويسوغ له (بيع) كل (ما شاركه) أي شارك ما ذكر من الدابة والعبد (في العلة) المذكورة فيجوز له بيع كل دابة جموح يملكها هذا الآمر، وبيع كل عبد سيئ مملوك لهذا الآمر أو لا يجوز له ذلك؟

(فإن قلتم) يا معشر مجوزي تعميم الحكم لغة بالتعليل: إنه (يجوز) ذلك (فـ)ـإنكم (قد خالفتم) ما ذهب إليه (الفقهاء)الذين نصوا على أن الوكالة الخاصة يجب التقيد بما دلت عليه.

قال في القوانين الفقهية: "توكيل خاص: فيختص بما جعل الموكل للوكيل

من قبض أو بيع أو خصام أو غير ذلك "[1].

(وإن منعتم ذلك) وقلتم بقصر البيع على تلك الدار، وعلى ذلك العبد، وبجعله محصورا فيهما (فما الفرق بين كلامه) أي كلام هذا الآمر وقوله (وكلام الشارع) في مجرى أمره بحكم علله بعلة يرى أنها متعدية، وما وجه الفرق بينهما (مع) حصول (الاتفاق) في ربط الحكم بالعلة (في الموضعين) والقولين معا، فمقتضى النظر في ذلك بمفاد اللغة هو التسوية بين الكلامين؟ (وإن ثبت) جريان حكم الـ(ـتعبد في) شأن (العتق والطلاق) بحيث قضى الشارع في حقهما بأن لا يحصلا إلا بما يحصلان به من لفظ وضع شرعا لتحصيله، وذلك (لحصر) الشارع ما ينشأ عنه من قول (في صرائحه) أي القول يعني في الألفاظ الصريحة الدالة على ما ذكر من العتق والطلاق (فـ)ـإن ذلك التعبد والحصر (لم يثبت في لفظ الوكالة) بل هو مطلق يدل عليها بدلالته اللغوية التي تفهمها وتبن أنها المقصودة أيا كان اللفظ الدال على ذلك.

هذا هو مضمون السؤال وهو سؤال ينفصل عنه بجواب يقضي برده، فإن طلب منا إيراد هذا الجواب (قلنا) في إيراده وسوقه: الحكم الذي ينبغي المصير إليه في ذلك هو التفصيل وبيان ذلك هو أن يقال: (إن كان) قد قال هذا الوكيل (له) أي لموكله هذا: (إن) كل (ما ظهر لك) انني راغب فيه وثبتت عندك (إرادتي إياه أو) ظهر لك قصدي اليه و(رضاي به) أي بفعله واتيانه وكان ظهور ذلك مدركا لك (بطرق الاستدلال) الأخرى - كالإشارة والتعليل والقرينة الحالية- (دون صريح اللفظ فافعله) وائت به (فـ)ـإن له أي لهذا المأمور (ان يفعل ذلك) فيعمم البيع لكل دار يملكها هذا الآمر -الوكيل- إن كانت فيه العلة المذكورة وهذا الحكم يجري في كل عبد يملكه هذا الوكيل- الآمر- ان

(١) القوانين الفقهية (ص: ٢١٦).

قامت به العلة المذكورة في العبد الذي أمر يعتقه بصريح قوله.

(و) بذلك يصير تعليل هذا الوكيل مفيدا لهذا التعميم والاستغراق، وليس ذلك مدركا من جهة مجرد التعليل بل من جهة هذا الذي صرح به لموكله هذا من أمره له باعتبار رغبته ورضاه دليلا على أحكامه، وأنه قد نزل ذلك منزلة صريح قوله (و)بهذا يصير حكمه مدركا من هذه الجهة إذ (هو) بذلك على (وزان حكم الشرع) من حيث كونه مدركا من جهة التعليل وما يدل على الرضا والقصد.

(لكن) أخذ هذا الحكم من هذه الجهة - جهة الرضى والإرادة والقصد في قول الوكيل هذا- لا يكتفى فيه بما ذكر من الشرط بل (يشترط) فيه كذلك (أمر آخر وهو أن يقطع) ويجزم بأن علة هذا البيع وموجبه هو ما ذكر من سوء الخلق وحده دون موجب آخر، وذلك بأن يعلم على قطع وجزم (بأنه أمر) موكله هذا (ببيعه) أي ببيع عبده هذا (لمجرد سوء الخلق) فقط (لا لسوء الخلق مع) أمر آخر كـ(ـالقبح أو مع) أمر آخر كـ(ـالخرق) - بضم الخاء وسكون الراء- وهو أن لا يحسن التصرف (في الخدمة) والعمل والأمور الأخرى.

وانما قلنا بوجوب هذا الشرط - هنا - لأن الحكم قد تكون علله عند القاضي به متعددة، وتعليله له قد يكون غير شامل لها (فانه قد يذكر بعض أوصاف العلة) التي جعلها مناط الحكم، ويترك بعضا آخر منها. وهذا أمر يجب التنبه إليه وعليه لا بد لهذا الوكيل ونحوه أن يعلم بثبوت هذا الشرط على قطع (فإن لم يعلم) به (قطعا) أي جزما (ولكنه ظنه ظنا) ما فقط (فـ)ـإنه (ينبغي) أن يكون قد حصل ما يغني عنه من قول، وهو (أن يكون قد قال له): إن (ظنك) الغالب حجة لأنه (نازل) في الحجية (منزلة العلم في) صحة (تسليطك) وإقدامك (على التصرف) والعمل، فمتى غلب على ظنك أنني

أريد أمرا أو أنني أرغب فيه فاعمل بذلك الظن وابن عليه الحكم وخذ به، فقد جعلت ظنك في هذا الشأن كمثل علمك القاطع.

هذا ما اشترط في العمل بما ذكر من أمر أو توكيل (فإن اجتمع) ما ذكر من (هذه الشروط) وتحقق جريانها بين هذا الوكيل وموكله (جاز) لهذا الوكيل (التصرف) بالبيع في كل دار مملوكة لهذا الموكل وكل عبد مملوك له بمقتضى هذا الإسناد إلى الظن وموجبه، وهكذا كل شخص مأمور ساوى هذا الوكيل في هذا الحال.

(و) ما كان أهل الاجتهاد والنظر الفقهي يعملون بمقتضى العلل الشرعية التي يرون أنها متعدية ويكتفون في ذلك بالظن إلا بعد أن علموا أن الشارع قد تعبدهم بذلك وأمرهم به. وكل من علم من جهة آمره بهذا الذي علمه المجتهدون من جهة الشارع يجوز أن يعمل بظنه في أقواله المعللة، فيقضي بعموم العموم التي تفيده بموجب عللها.

(و)أنت إذا علمت هذا الذي ذكرناه في حق هذا الوكيل الذي استجمع شرائط العمل بظنه أدركت أن هذا (هو وزان) ومثال (مسألتنا) هذه التي نناقشها وهي مسألة القياس والعمل به.

(فإن قيل) على وجه الاعتراض لما ذكر: هذا الذي ادعيتم أنكم أخذتموه من جهة الإذن الشرعي فيه، قد يسوق من ينازعكم في هذا الأمر ما يبطل دعواكم فيه آخذا له بالاحتمال من حال التعليل فيقول: (الشارع) لم يصرح بما يدل على حجية بناء الأحكام على العلة وخص ذلك بجهة مفاد القرائن والدلائل الأخرى والإرادة بأن يكون (قد قال: ما عرفتموه) أيها المجتهدون والنظار الفقهاء من الأحكام الفقهية وأدركتموه (بالقرائن) الحالية وغيرها (و)بـ(ـالدلائل) الأخرى (من رضاي وإرادتي فهو كما عرفتموه) فخذوا به

واعملوا بمقتضاه إذ هو نازل منزلة ما عرفتموه (بـ)ـالقول (الصريح) الدال على مدلوله بالوضع، وما في مرتبته، (فلم يقل: إني إذا ذكرت علة شيء) أي حكم من الأحكام (ذكرت تمام أوصافة) يعني أوصاف ما ذكره من العلة، ومقتضى عدم ذكره هذا أنه قد يذكر بعض العلة دون تمامها، فإذا كان هذا أمرا محتملا في حق تعليل الشارع الأحكام (فلعله) على سبيل المثال قد (علل تحريم الخمر بشدة الخمر) عينها ولذاتها متعلقة بمحلها، وبذلك يكون هذا الحكم مسندا لهذه الشدة شدة الخمر نفسها، وعلى وجه التعيين (لا للشدة المجردة) أي من حيث هي سواء وجدت في الخمر أو غيره.

ومثل هذا يقال -كذلك- في (تحريم الربا) في البر فإنه قد يقال فيه أيضا: إنه محرم فيه (بطعم البر خاصة) فيكون مسند هذا الحكم حينئذ طعم البر بعينه على وجه التعيين والخصوص لا مجرد الطعم.

(و)إنما يصح أن يقال هذا إذ (لله تعالى أسرار في) أحكامه على (الأعيان) والأشياء وهي أسرار خافية عنا، لا قدرة لنا على دركها (فقد حرم) سبحانه أكل لحم (الخنزير والميتة والدم، و)حرم أكل البهيمة (الموقوذة) وهي المقتولة من ضرب بثقيل ونحوه كعصى وقد ورد تحريم ذلك كله في قوله تعالى: " حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة"، (و)حرم كذلك أكل (الحمر الأهلية) الإنسية وهي المدجنة وقد ورد هذا الحكم في حديث: " نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل". متفق عليه.

(و)حرم كذلك أكل (كل ذي ناب من السباع) كالأسد والنمر والذئب وقد ورد هذا الحكم في حديث: «نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع». أخرجه مسلم وغيره.

(و)حرم كذلك أكل (كل ذي مخلب من الطير) والمخلب - بكسر الميم وسكون الخاء بعدها لام مفتوحة - للطير بمنزلة الظفر للإنسان. كل هذا قد حرم، أو كره - على خلاف بين الفقهاء في بعض من ذلك - (لخواص) وعلل معينة خفية (لا يطلع عليها) إذ هي مما استأثر به سبحانه فلا تدرك ولا تعلم.

(و) إذا ثبت وجوده وتقرر حصوله في الأحكام الشرعية قائما بها (فـ)إنه (لم يبعد أن يكون لشدة الخمر) القائمة به (من الخاصية) المقصورة عليه (ما ليس) حاصلا (لشدة النبيذ) وان كانت تحصل عن شدة النبيذ هذه النشوة المطربة، وهذا أمر محتمل، فلو حصل هذا أو كان ثابتا في واقع الأمر فإنه ينقض القياس من أركانه ويأتي بنيانه من قواعده (فبماذا يقع الأمن) ويحصل الابتعاد (عن هذا) وبما يدفع وروده، (وهذا) أمر ليس بالهين من حيث قوته الاحتمالية ومعارضته للقياس بل هو (أوقع كلام) وأقواه (في مدافعة القياس) ومعارضته؟

هذا متضمن هذا السؤال ومحتواه (و) أما (الجواب) عنه فهو (أن خاصة المحل) وما قد يميزه عن غيره من المحال الأخرى من صفة قد تكون مقصورة عليه (قد يعلم ضرورة) - تمييز محول عن المجرور - أي يعلم بالضرورة (سقوط اعتبارها) وثبوت إلغائها لكونها صفة طردية، وذلك (كـ)ـالرجولة -الذكورة- في (قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «أيما رجل مات أو أفلس) أي استغرق الدين جميع ماله، حتى أنه لم يبق له منه شيء (فصاحب المتاع) الذي أخذه منه ذلك المفلس ببيع أو غيره هو (أولى بمتاعه) إن وجده بعينه ولم يفرق على قول، بل وإن فرق على قول آخر فلا حق لغيره من الغرماء فيه. وهذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ، أو قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أدرك ماله بعينه عند رجل -أو إنسان- قد أفلس فهو أحق به من غيره».

وهذا الحكم لا يختص بالرجل، فالرجولة - هنا - وصف طردي (إذ يعلم) بالأدلة الشرعية كحديث: «النساء شقائق الرجال» واستقراء أحوال الأحكام الشرعية (أن المرأة) في هذا الحكم مثل الرجل لأنها (في معناه) باعتبار أن ملك ذلك المتاع هو مناط هذا الاستحقاق وموجبه الشرعي، والرجل إنما صرح به هنا لكون من يجري المعاملات في الغالب هم الرجال.

وقد اختلف في العمل بهذا الحديث، فمن قال به يجعل مناط الاستحقاق فيه لأخذ المتاع هو ملك ذلك المتاع، ولا التفات إلى كون من يملكه رجلا أو امرأة فالرجولة -على كل- وان صرح بها في متن الحديث وصف طردي.

(و)مثل الرجولة -يعني الذكورة- في هذا الحديث الذكورة أيضا في (قوله ﷺ: «من أعتق شركا) أي نصيبا (له في عبد) أي مملوكه الذكر، (قوم عليه)- مبني للمجهول أي حددت له قيمته وتكون قيمة عدل لا يزاد على قيمته ولا ينقص منها، فإذا قوم عليه ألزم بإخراج (الباقي) من ثمنه ملاحظا فيه أن بعضه حر، فالقيمة انما تحدد للباقي الذي لم يعتق - على الصحيح - وهذا الحكم لا يختص بالعبد (ف)إن (الأمة في معناه) من حيث كون كل منهما مملوكا قد رق. والتصريح بالعبد لا مفهوم له. هذا هو الراجح.

قال القاضي عياض: " وقد غلط ابن راهويه وذهب إلى أن معتق نصف الأمة لا يضمن بقيمتها؛ لأنه لم يذكر في الحديث إلا العبد، وأنكر حذاق أهل الأصول هذا، ورأوا أن الأمة في معنى العبد، وأن هذا لا يلتبس على أحد سمع هذا اللفظ، وقالوا: «إذا كان الفرع في معنى الأصل قطعًا صار كالمنصوص عليه»[1].

وإنما قلنا: إن هذه الخاصة - المذكورة - قد يعلم بالضرورة سقوط اعتبارها وثبوت إلغائها فيما ذكر (لأنا عرفنا بتصفح) وتتبع (أحكام العتق

---

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٥/ ١٠٤).

و)أحكام (البيع وبمجموعة أمارات) شرعية (وتكريرات) **تحصل في** بناء الأحكام على وجه المساواة بين الذكور والإناث (وقرائن) **قد تؤخذ من جهة** المقاصد الشرعية في الأحكام، وأدركنا بها (أنه لا مدخل للأنوثة في) **عقود** (البيع والعتق) وأن وجودها وعدمها في صحة العقود وجريان **أحكام العتق** سواء، فالذكورة والأنوثة في ذلك كله وصفان طرديان، فإن جاء **شيء ما على** خلاف ذلك فإنه قد حصل وجوده لدليل آخر منفصل.

(و)هب أن وصفا ما لم يعلم كونه ساقطا اعتباره وملغى بهذا الضرب من الأدلة التي علم بها كون الأنوثة والذكورة مما يلغى اعتباره فيما ذكر من الأحكام فإنه (قد يعلم ذلك) بما يفيد (ظنا) راجحا يتحقق باطمئنان القلب- قلب المجتهد بكونه -كذلك- وصفا طرديا ساقط الاعتبار وبـ(سكون النفس اليه) أي إلى كونه كذلك. فظن المجتهد ينزل منزلة العلم في الدرجة الحجية (وقد عرفنا) ثبوت هذا من تصرف الصحابة فـ(إن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عولوا على الظن) في بناء الأحكام الفقهية (فعلمنا) بذلك (أنهم فهموا من) جهة بيان (النبي ﷺ) لهم أن ظن المجتهد علم، وتقرر لديهم (قطعا) وجزما شرع (الحاق الظن) ظن المجتهد(بـ)ـما ثبت على وجه (القطع) والجزم مما يعد علما (ولولا) أن (سيرة الصحابة) في هذا الشأن و ما مضوا عليه فيه (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لما تجاسرنا) على هذا الأمر الذي هو القياس، وجعلنا هذا الظن بمنزلة العلم - ولما أقدمنا (عليه) بل سننكف عنه، ولكن الصحابة مضوا في هذا السبيل فاتبعناهم (و) في هذا المساق نذكر مرة أخرى أن الصحابة (قد اختلفوا في مسائل) فقهية نزلت بهم واجتهدوا في درك أحكامها وانما اختلفوا فيها لبنائهم الأحكام فيها على ما ترجح لديهم من ظنون فيها (ولو كانت) الأحكام الواردة فيها (قطعية لما اختلفوا فيها) وعمل كل واحد منهم فيها بما ظنه حقا وما أداه إليه اجتهاده في حقها، وفي ذلك كله إنما كانوا يتمسكون بظنونهم (فعلمنا) من

ذلك كله -وقد امتد زمانهم وتطاول دهرهم- (أن الظن) ظن الفقيه المجتهد (كالعلم) في قوة الحجية ووجوب العمل به.

ومضيا على هذا السنن يعمل بالظن الذي كان عن اجتهاد واستفراغ للجهد في طلب الحكم الشرعي ومثله العلم فحيثما وجدا يعمل بهما (أما حيث انتفى) هذا (الظن والعلم) وعدما (وحصل الشك) فيه (فـ)إنه (لا يقدم على القياس) ولا يصار إليه لأنه ليس مما ثبت أنه حجة في بناء الأحكام الشرعية (أصلا) سواء كان في الأمور العبادية أو العادية.

فإن عمل به في محل ما واعتبر مناسبا لحكم شرعي فإن ذلك انما يكون لدليل خارجي قضى بذلك.

هذا منتهى القول على هذه الشبهة المعنوية لمنكري القياس وجاحديه، وهذا هو ما تقرر فيها من جواب.

وبعد بيان هذه الشبه والجواب عنها ننتقل إلى إيراد ثلاث مسائل في هذا المساق نفسه -وهو سوق أدلة منكري القياس وجاحديه- ثم الجواب عن ذلك، ونقول:

المسألة الأولى

(مسألة) العلة المنصوصة هل تفيد الإلحاق -إلحاق المعلل بها المسكوت عن حكمه بالمصرح فيه بحكمه- بطريق الدلالة اللفظية أو بطريق القياس؟

(قال) إبراهيم بن سيار (النظام:) إن (العلة المنصوصة توجب الإلحاق) إلحاق ما فيه هذه العلة من محل بما صرح فيه بأنه معلل الحكم بها فيه والقضاء بمساواتهما في الحكم.

والعلة المنصوصة هي التي ورد في النص الشرعي التصريح بها كالبصر في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، وكنزول الدافة الوارد في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا». رواه مسلم. وكالبعث المخصوص في قوله ﷺ لقتلى أحد: «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم، وريحه ريح المسك» أخرجه بهذا اللفظ النسائي.

فكل هذا الضرب من العلل يوجب الحاق ما قام به من محل مسكوت عن حكمه بما صرح فيه به، فيسويان في الحكم (لكن) هذا (الإلحاق لا) يحصل (بطريق القياس) كما يقول القائلون بالقياس (بل) يحصل ويقع (بطريق اللفظ) لفظ العلة هذا (و)ما يفيده من (العموم).

وإنما تقرر أن ذلك حاصل بهذا الطريق -طريق الدلالة اللغوية- لتساوي ما يفيده اللفظ العام وما تفيده هذه العلة من معنى (إذ لا فرق في) الذي يستفاد من جهة (اللغة) من معنى (بين قوله) أي القائل (حرمت كل مشتد) مطرب (وبين قوله حرمت الخمر لشدتها) المطربة فكل ذلك واحد (في أنه يقتضي تحريم) شرب (النبيذ) ويوجبه بدلالته اللغوية و(يفهمه) لكل من طرق أذنه مستوعبا معناه.

هذا هو قول النظام كما نسبه إليه المصنف وغيره كالرازي في المحصول الذي نقل عنه: " النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس".

وكأبي الحسين البصري الذي قال في المعتمد: «وقال أبو اسحاق النظام -وهو ظاهر مذهب الفقهاء وقول بعض أهل الظاهر-: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها»[1]. ثم ساق أدلته على ذلك.

(وهذا) القول النظّامي (خطأ) باطل؛ إذ اللغة بوضعها وحدودها الدلالية تمنع صحته بل تقضي ببطلانه (لأن قوله) أي القائل (حرمت الخمر ل) أجل (شدتها) المطربة (لا يقتضي من حيث اللفظ) يعني لفظه (و) ما يفيده بـ(ـالوضع) العربي له (الا تحريم الخمر خاصة) اذ ذلك هو ما يدل عليه بدلالته اللغوية فالخمر هو الذي حرم وحده بهذا القول (و) عليه (لا يجوز الحاق النبيذ به) في هذا الحكم - التحريم-؛ لأن هذا القول لا يفيد هذا الإلحاق ولا يقتضيه، وعلى هذا يمضى في ذلك (ما لم يرد) عن الشارع ما يدل على جواز (التعبد بالقياس) وعلى العمل به في ذلك.

(و) ان حصل خلاف ذلك بأن (لم يرد) عن الشارع هذا الحكم (فهو) أن هذا القول انما هو (كقوله) أي القائل (اعتقت غانما لسواده) من حيث إنه لا يفيد الا إعتاق غانم هذا، وبذلك (فإنه لا يقتضي اعتاق جميع) عبيده (السودان) ولا يدل عليه، وهذا متلقى من جهة اللغة وما تفيده بوضعها، وبثبوته تعلم أن هذا الذي ذهب اليه النظام لا يصح بل هو باطل (وكيف يصح) قوله (هذا) وما تضمنه من دعوى كون التعليل قاضيا بالتعميم، وأن ذلك هو فائدته لغة (و) قد تقرر جائزا من جهة الشرع والعقل أن (الله تعالى أن ينصب) ويضع (شدة الخمر) المطربة وحدها (خاصة علة) للتحريم دون ما سواها من شدة

---

(١) المعتمد (٢/ ٢٣٥).

مطربة أخرى كالتي في النبيذ (و)بذلك (يكون فائدة ذكر) هذه (العلة) التي هي الشدة المطربة تعليلا لتحريم الخمر (هي زوال التحريم عند) حصول (زوال) هـذه العلـة التـي هـي هذه (الشـدة و) في هذا الشـأن (يجوز أن يعلـم الله تعالى) وجـود (خاصيـة في شـدة الخمـر) -فيه إضافـة المظروف للظـرف-؛ والمعنى يجـوز أن يعلـم الله تعالـى وجـود خاصية في الشـدة الموجـودة في الخمر؛ وهذه الخاصيـة قـد تكـون هـي أن هـذه الشـدة (تدعـوا إلى ركـوب الفواحـش) وإتيان الرذائل و(القبائح ويعلم) وجود ما يخالف ذلك (في شـدة النبيذ) - فيه إضافة المظـروف للظـرف- والمعنـى الشـدة الموجـودة في النبيـذ إذ قـد يعلـم أن فيهـا (لطفا) ربانيا (داعيا إلى) فعل (العبادات) والإتيان بها.

هـذا هـو حـال قـول النظـام هـذا ما أجيـب به عنـه. ونقلـة المقـالات في هذا الشأن -القياس- أغلب ما ينقلونه عن النظام أنه منكر للقياس وجاحد له على وجه الإطلاق.

فقد ذكر ذلك أبو الحسن نفسه في "شرح العمد" هذا وقال في ذلك: " ففرقة تزعم أن التعبد لا يجوز أن يرد بالقياس في الأحكام الشرعية ثم يختلفون، فمنهم مـن قـال لا يجوز ورود التعبد به، لأن الشرع تقرر على وجه يمنع من ذلك ولو لـم يتقـرر عليـه لجـاز أن يـرد التعبـد بـه، وهـو أنـه مرتب علـى التفرقة في الحكم بيـن المتسـاوين والتسـوية بيـن المختلفيـن، ألا تـرى أن الحائض متعبـدة بقضاء الصيام دون الصلاة مع اشتراكهما في أن الحيض يمنع منها، وورود الشرع أيضا بإيجاب الغسـل من المني وخروج الولد دون ما يخرج من السـبيلين مما يجب فيه الطهارة دون الغسل مع كونهما إلى الطهارة أقرب من ذلك.

وورد بتحريـم النظـر مـن الحـرة الشـوهاء إلـى مـا يحـل منـه مـن المملوكـة الحسـناء، والتسـوية بيـن الحـرة الحسـناء والشـوهاء في ذلـك مـع اختلافهـا فيما

يتعلق به الشهوة، والتفرقة بين الأمة الحسناء والحرة الحسناء مع تساويهما في ذلك. وموضوع القياس مخالف لهذا الموضوع، لأنه مبنى على التسوية بين المتفقين في الحكم والتفرقة بين المختلفين، وهذه طريقة أبى اسحق النظام"[١].

وقال إمام الحرمين في التلخيص: «فذهب النظام إلى أن الرب تعالى لم يتعبد بالقياس، علما منه بأن لا صلاح فيه للمكلفين وفي تكليفهم استفسادهم. وكان يجوز أن يقع في المعلوم أن يصلحوا إذا تعبدوا بالقياس، ولكن ما لم يتعبد به، «عرفنا» أنه أيقن في المعلوم أن التعبد به مفسدة»[٢].

وقال الزركشي: " وأما المنكرون للقياس فأول من باح بإنكاره النظام".

(فإذاً قد ظن) في حق (النظام أنه منكر للقياس و)لكن الأمر ليس كذلك بل (قد زاد علينا) في القول به - كما تقدم بيان ذلك - (إذ قاس حيث) ما صرح بالتعليل، وان لم يرد ما يدل على ثبوت شرعية القياس أصالة، وبهذا يكون قد زاد علينا الأخذ بالقياس والمصير إليه إذ (لا) نرى نحن أن (نقيس) في حال عدم ورود ما يدل على جواز التعبد به وشرع الأخذ به نعم إنه قد زاد علينا في هذا الشأن(لكنه أنكر) إطلاق (اسم القياس) على هذا الإلحاق، وادعى أن ذلك مفاده اللغة.

(فإن قيل) فبم تنكرون عليه رأيه هذا -وهو إسناده هذا التعميم إلى العلة المنصوصة- وقوله إن ذلك مدرك من جهة اللغة، فما ذكره من ذلك ظاهر ألا ترى أن (قول) من تنبغي طاعته للمأمور كـ(السيد لعبده، والوالد لولده لا تأكل هذا) وأشار إلى شيء معين (لأنه سم وكل هذا) وأشار إلى شيء آخر معين (فإنه غذاء) - بكسر الغين- (يفهم منه) أي من هذا النهي ويعلم (المنع من أكل سم آخر) وذلك ثابت بهذا النهي عنه، فعلى هذا الولد والعبد اتقاء تناول

(١) شرح العمد، ٢٨٢، ٢٨٣. (٢) التلخيص (٣/ ١٥٦).

كل سم لأنه منهي عنه بهذا القول (و) كما يفهم من هذا النهي طلب الانكفاف عن هذا النهي يفهم من هذا الأمر بتناول الشيء الآخر (الأمر بتناول ما هو مثله في الاغتذاء) أي في كونه غذاء، يعني طعاما نافعا مما تقوم به الأبدان، وهذا كله دليل على أن التعليل يفيد التعميم لغة، ويدل عليه.

(قلنا) ليس الأمر كذلك ، فاللغة ليست مأخذ هذا التعميم ودليله، فإسناد ذلك إلى اللغة ونسبته إليها خطأ (لأن) جريان (ذلك) العموم فيما ذكر (معلوم بقرينة اطراد العادات) واسترسال نظامها (و)معلوم أيضا بـ(ـمعرفة ما قامت عليه اخلاق الآباء والسادات) المالكين وطباعهم النفسية من الشفقة المستبطنة (في مقاصدهم) واغراضهم (من العبيد) - يرجع إلى السادات (والأبناء) يرجع إلى الآباء على طريق اللف والنشر المشوش (وأنهم) أي الآباء والأسياد لذلك(لا يفرقون) في هذا المقام (بين سم وسم وإنما) يسوون بين جميع السموم فيه، فـ(ـيتقون الهلاك) منها، ويتجنبونه؛ إذ المقصد الأعلى من ذلك هو اتقاء الهلاك واجتناب ما يفضي إليه.

هذا ما يتعلق بهذا الضرب من القولي البشري.

(وأما الله) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فإنه (إذا حرم شيئا) لا يحرمه إلا (بمجرد إرادته) وبذلك (فـ)ـإنه (يجوز أن يبيح) سبحانه (مثله) كما في النظر الى الحرة فإنه محرم وإن كانت ذميمة المنظر بخلاف النظر إلى الأمة وإن كانت حسناء فإنه مباح وهكذا نظائر هذه المسألة.

(و) كما يجوز أن يبيح سبحانه المثل يجوز كذلك (أن يحرمـ)ـه، وكل ذلك إنما يكون لمنفعة الخلق (لأن فيه لطفا) ورفقا بهم ورحمة (ومصلحة) لهم، وعلمه تعالى محيط بكل شيء، (فـ)ـتحريمه لشيء ما مع إباحته لمثله لا يكون إلا رفقا بالخلق وقصدا منه تعالى لمصلحتهم؛ (إذ يجوز أن يكون قد

سبق في علمه أن مثله) هذا إتيانه وفعله (مفسدة) لفاعله، وأن تركه مصلحة، ولا يشترط في كون الشيء متضمنا مصلحة أو مفسدة قيام ذلك به في ذاته، بل قد يكون موقوتا عرضيا فقط (لأن) الشيء (تضمنه الصلاح والفساد ليس) يلزم أن يكون ثابتا له (لـ)أجل (طبعه ولذاته) بحيث لا ينفك عنه ذلك كالكفر والكذب (و)لا (لوصف هو عليه في نفسه) كقتل بريء لا ذنب له (بل يجوز أن يكون) ما ذكر من الصلاح والفساد (في فعل شيء) ما في وقت دون وقت كأن يكون في فعله (وقت الزوال مصلحة وفيه) أي فعله (وقت العصر مفسدة و)كما يجوز أن يحصل هذا الاختلاف باختلاف الأوقات في اليوم الواحد (كذلك يجوز أن يختلف) باختلاف الأيام -مثلا- فيكون الفعل (بيوم السبت) مصلحة (و) في (يوم الجمعة) مفسدة، وهكذا الحكم بالإضافة إلى (المكان) فرب مكان يكون فيه الفعل مصلحة، وهو في مكان آخر مفسدة.

(و)مثل ظرف الزمان والمكان في ذلك -أيضا- (الحال) القائم بالمكلف أو حال الفعل القائم بالمكلف أو بهما معا فإن الفعل قد يكون في حال ما مصلحة وفي حال آخر غيره مفسدة.

وإذا تقرر جواز هذا كله في هذه المواضع كلها فإن الشدة المطربة (كذلك يجوز) أن يحصل فيها ذلك، وبهذا (يجوز أن تفارق شدة الخمر شدة النبيذ) في المصلحة والمفسدة، وهو ما قد يترتب عنه اختلاف الحكم الشرعي فيهما.

هذا هو الجواب عن هذا السؤال الاعتراضي.

(فإن قيل) على وجه الاعتراض: إن هذا الذي ذكرتم يرجع على القول بالمفهوم الموافق بالنقض (فإن لم يفهم تحريم النبيذ من) تحريم (الخمر) الوارد في قوله تعالى: " فاجتنبوه لعلكم تفلحون" (فـ)إنه (ينبغي أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى) على وجه العموم (من) تحريم (التأفيف) أي قول "أف"

لهما المعلوم حرمته من قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف". والجمهور على أن دلالة تحريم أف على تحريم ما ذكر ثابتة من جهة اللغة، فهي الدالة على ذلك .

(قلنا) جوابا على هذا: نعم قد قيل بهذا لكن (الحق) المتقرر (عندنا) هو (أن ذلك) التحريم للضرب والأذى (غير مفهوم من مجرد اللفظ) لفظ أف؛ إذ لا يمكن للَفظ "أف" (العاري عن القرينة) الدالة على أن المراد به هو تحريم الأذى وتحقيق الإكرام والإحسان أن يدل على هذا التحريم؛ إذ أفّ بوضعه وبمجرد لفظه لا يدل على ذلك (لكن إذا دلت قرينة الحال) حال المتلفظ بهذا النهي -وهو لا تقل أفّ- (على قصد) تحصيل الإحسان و(الإكرام) به لمن نهي عن قول أف له (ف)إنه يقضي بدلالته على تحريم الضرب له إذ (عند ذلك يدل لفظ أف) هذا (على تحريم) هذا (الضرب) وثبوت النهي عنه (بل) قد (يكون ذلك) التحريم للضرب (أسبق إلى الفهم) والذهن عند سماع هذا النهي (من) تحريم (التأفيف) نفسه (إذ التأفيف) حينئذ - أي عند حصول هذه القرينة - (لا يكون) تحريمه والنهي عنه أمرا (مقصودا في نفسه) ولذاته (بل يقصد به) حين يلفظ ويساق في هذا القول (التنبيه على) وجوب (منع الإيذاء) وذلك التنبيه قد توسل إلى إظهاره (بذكر أقل درجاته) أي الإيذاء وما هو أقل مراتبه وأدناها هو قول أف؛ إذ ليس فيه إلا إظهار التضجر وما يكون عن ذلك من الإيذاء خفيف.

ومقتضى هذا أن مفهوم الموافقة في هذه الآية وهي: " ولا تقل لهما أف" -وهو تحريم الضرب- مأخذه ليس من هذه الآية وإنما هو مأخوذ من أدلة أخرى دلت على أن المراد بالنهي عن هذا القول للوالدين هو النهي عن الإيذاء على وجه الشمول والعموم ومن هذه الأدلة قوله تعالى: " وبالوالدين إحسانا" فهذا الإحسان لا سبيل إلى تحصيله والإتيان به إلا بترك كل ما يرفعه ويناقصه ومنه الإيذاء كيف ما كان.

وهـذا الـذي عليه المصنف هنا -من أن تحريم ضرب الوالدين غير مفهوم من النهـي عـن أف نفسـه مجـردا، وإنمـا هـو مفهـوم ومـدرك مـن أدلـة خارجية أخرى قضت بذلك- هو ما ذهب المحققون من الأصوليين.

قال الجويني في البرهان: " وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء إلى أن الفحوى الواقعة نصا مقبولة قطعا وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى ولكـن مسـاق قولـه تعالـى وبالوالدين إحسـانا إلى مختتـم الآية مشتمل على قرائـن في الأمـر بالتناهـي في الـبر يـدل مجموعها على تحريم ضـروب التعنيف وليـس يتلقـى ذلـك مـن محـض التنصيـص على النهي عـن التأفيف إذ لا يمتنـع في العـرف أن يؤمـر بقتـل شـخص وينهى عـن التغليـظ عليه بالقـول والمواجهة بالقبيـح وضابـط مذهـب هـؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائـن مجتمعة ولا سـبيل إلى نفى القطع وما يتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المردود عندهم وإن كان مقتضيا للموافقة عند القائلين بالمفهوم"[1].

قـال الزركشـي: " وقيـل: إنـه فهم بالسياق والقرائن، وعليـه المحققـون من أهل هذا القـول كالغزالي، وابن القشيري، والآمدي، وابن الحاجب"[2].

(و) هـذا الـذي قيـل في لفـظ أف في هـذه الآيـة من حيث إنه لا يـدل إلا على معنـاه الموضـوع لـه لغـة ، وأن دلالتـه على غير ذلك إنمـا كان لدليـل خارجي هـو مـا يقـال (كذلـك) في حـق (النقيـر) وهو لغـة: النكتـة في ظهر النـواة، (و) في حق (القطمير) وهو لغة: الفُوفَة التي في النواة وهي القشـرة الرقيقة. وقيل: هي النكتة البيضاء التي في ظهر النواة تنبت منها النخلة.

(و)هـو مـا يقـال أيضا في حق (الـذرة) - بفتح الـذال المعجمة - وهـي لغة: أصغر النمل.

---

(١) البرهان (١/ ٣٠٠).
(٢) البحر المحيط (٥/ ١٢٨).

(و)في حق (الدينار) وهو لغة: اسم القطعة من الذهب المضروبة المقدرة بالمثقال.

فكل واحد من هذه الألفاظ لا يعطيك من المعنى إلا ما فيه وهو ما وضع له لا غير؛ فالذرة -مثلا- (لا يدل بمجرد اللفظ) أي لفظه (على) أن حكم (ما فوقه) مثل حكمه وأنهما متساويان (في قوله تعالى: " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يراه) وإنما يدل على أن من عمل مثقال ذرة من الخير يراه، لا غير ، وأما فهم أن ما فوقه مثله فهو مأخوذ من أدلة أخرى تدل عليه، كالآيات الدالة على أن كل ما يكتسبه المكلف يجزى به قل أو أكثر .

(و)مثل هذا - أيضا - يقال في الدينار الوارد (في قوله تعالى: " ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك) فإن مجرد لفظ الدينار لا يدل إلا على أنه يوجد من أهل الكتاب من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك. وأما فهم كون أن ما فوق الدينار كالدينار في هذا الحكم فهو إن حصل انما يكون من دليل خارجي .

وهكذا حكم القطمير في قوله تعالى: «والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير». وكذلك النقير في قوله تعالى: «ولا يظلمون نقيرا».

فكل هذه الألفاظ من حيث دلالتها اللغوية لا تدل إلا على الحكم الذي يختص بها ويحصر فيها.

(و)مثلها الجرعة والحبة (في قوله) أي القائل: (والله لا شربت لفلان جرعة) قدر ما يجرع أي يشرب (ولا أخذت من ماله حبة) سواء كان ماله من عين أو طعام، فإنهما -أي الحبة والجرعة المذكورتين- لا يفيدان عموم حلف هذا الحالف لكل منفعة تكون من فلان هذا فتدخل فيما وقع عليه هذا الحلف، ولا يثبت بهما (بل) يثبت (بقرينة دفع) كل ما تحصل به (المنة) من هذا الشخص (وإظهار) أن ما يأخذه من هذا الشخص إنما يكون في (جزاء العمل) الذي يقابل هذا المال المأخوذ باعتباره أجرة تكون عنه.

خلاصة القول أن ما قد يفيد العموم في هذا القول هو ما صاحبه من قرينة القصد الى دفع المنة وإظهار أن كل ما يأخذه من هذا الشخص إنما يكون في مقابلة جزاء عمل يستحق به ذلك الشيء الذي أخذه.

فإذا علمت هذا واستبان لك أمره الذي هو أن اللفظ لا يعطيك إلا ما فيه وهو ما وضع له، أدركت أن اللفظ بهذا لا يفيد غير ذلك فإن استفيد منه غير ذلك فإنه مأخوذ من دليل آخر غيره قد صاحبه في هذه الإفادة، ومن ثم فإنه قد يتوهم أن هذا اللفظ هو مفيده والدال عليه، وفي هذا انحراف عن مأخذ ذلك المعنى ودليله الحقيقي.

وهذا -كما سبق ذكره- يجري في الألفاظ المذكورة، فإن ما يسمى بمفهوم الموافقة لم يؤخذ من جهة دلالتها ومعانيها اللغوية، ومن هذه الألفاظ قول أفّ - التأفيف - فإن النهي لم يفد غير تحريمه، أما تحريم الضرب المذكور فإنه مفهوم مما سبق ذكره، فإلحاقه به ليس مدركا من جهة تحريم أف نفسه، فإنه يصح لغة أن تقول لمن يطيعك: " اضرب فلانا ولا تقل له أف"؛ إذ لا يترتب عنه أي تعارض أو تناقض، وهذا دليل على أنه لا تلازم بينهما، ولا اشتراك بينهما في الحكم بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل الأصل هو الانفكاك بينهما فيه لغة لاختلاف معنييهما وما وضعا له من معنى.

(و) كما أنه لا يحصل إلحاق الضرب بالتأفيف بطريق اللغة كذلك (ليس) يحصل (إلحاق الضرب بالتأفيف أيضا بطريق القياس) إذ لا يجري فيه، وإنما قلنا لا يجري فيه (لأن الفرع المسكوت عنه) يعني عن حكمه (الملحق) بالمنطوق به (بطريق القياس هو) الشيء - الفرع- (الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم) إن كان بشرا (ولا يقصده) أي لا يقصد الحكم عليه (بكلامه) الذي يفرض أنه الأصل المقيس عليه.

(وها هنا) في هذه الآية الأمر ليس كذلك (لأن المسكوت عنه) وهو الضرب وما في درجته من حيث الإيذاء به شرع تحريمه (هو الأصل في القصد) الشرعي و(الباعث) بمقتضى رعاية مصلحة الخلق (على النطق با)لنهي عن (التأفيف) الوارد في هذه الآية، وهذا التحريم لإيذاء الوالدين (هو الأسبق إلى الفهم) حين سماع هذه الآية. وبذلك (فـ)ـإن (هذا) التحريم لإيذاء الوالدين ليس مدركا من النهي عن التأفيف في هذه الآية وإنما هو (مفهوم من) جهة (لحن القول وفحواه) الذي تقدم تفسيره بأنه ما يدل عليه اللفظ لكن ليس بصيغته وإنما بإشارته وإيمائه.

ومدار ذلك على وجود القرينة القاضية به أو بعدمه، وقد تتقابل في ذلك قرينتان، فتقدم إحداهما على الأخرى فـ(ـعند ظهور) هذه (القرينة المذكورة) الدالة على هذا الإلحاق والتسوية (ربما تظهر قرينة أخرى) تقضي بخلاف هذا الذي قضت به هذه القرينة وبذلك (تمنع هذا الفهم) الذي مضمونه هذا الإلحاق وهذه التسوية.

نعم قد يرد ذلك (إذ الملك قد يقتل أخاه المنازع له) في الحكم مثلا: أي يأمر بقتله، وفي مجرى أمره بقتله قد يأمر بقتله وينهى عن إهانته وعن قول أف له (فيقول للجلاد) الذي أمره بقتله (اقتله ولا تهمه) بشيء آخر يشعره لإهانته وإذلاله (ولا تقل له) كذلك (أف) وبهذا يعلم أنه قد يقع النهي عن الإهانة لشخص ما بقول أف وبغيره ويؤمر مع ذلك بقتله من غير حصول أي تناقض بين الطلبين.

فمدار دخول الضرب والقتل لشخص ما في المنهي عنه وكونه محرما بالنهي عن قول أف له على القرينة القاضية بذلك، فإن عدمت قضي بتحريم أف وحده، فإن وجدت قرينة بالتفريق بين تحريم الإهانة والأمر بالضرب والقتل صير إلى ذلك وحكم به .

هـذا مـا يتعلـق بشـأن إفـادة النهـي عـن أف في هذه الآيـة النهـي عـن الضـرب -مثلا- وأن تحريم أف بذلك النهي يستلزم تحريم الضرب كذلك.

(أما تحريم النبيذ بـ)ـورود (تحريم الخمر) وثبوته منصوصا عليه (فليس من هذا القبيل) والجنس الذي استفيد حكمه من جهة لحن القول وفحواه (بل لا وجه) لإثباته ولا طريق له (إلا القياس) وحده (فإذا) تقرر أنه (لم يرد التعبد بالقياس) وجعله دليلا شرعيا (فـ)ـإنه لا سبيل إلى تحريمه. وانما قلنا إنه لا سبيل إلى تحريمه إلا القياس لأن (قوله) أي الشارع (حرمت الخمر لـ)ـأجل (شدتها) المطربة (لا يفهم تحريم النبيذ) ولا يدل عليه لا بالمنطوق ولا بالمفهوم -وهو لحن القول وفحواه- (بخلاف قوله) مثلا (حرمت كل مشتد) مطرب مشروبا كان أو غيره فإنه يدل بدلالته الوضعية على عمومه لكل فرد فيه هذه العلة كيفما كان وأيا كان.

هذا منتهى القول في بيان رأي النظام هذا ومناقشته وبيان حاله.

وقد ناقشه إمام الحرمين في التخليص من جهة أخرى وهي بناؤه إنكاره للقياس على أصل الصلاح فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: «فنقول للنظام: أول ما نناقشك فيه أصل الصلاح والإصلاح.

فمن أصل أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى أن يتعبد عباده بما فيه مصلحتهم بل له أن يعرضهم للعطب والثوي وله تعريضهم للصلاح واللطف، فلا واجب عليه أصلا بل يفعل بعباده ما يشاء.

وهذا من أعظم الأصول في التعديل والتجوير. وهو مما يستقصى في الديانات. وإذا صددت الخصوم عنه لم يستمر لهم المنع عن القول بأصل الصلاح شبهة في رد القياس، فإن كل ما سيذكرونه، أو جلها مبني على القول بالصلاح على أصولهم في أصولهم في الكلام ونسلم لهم القول بالصلاح في أصل التكليف. ويبطل مع ذلك تعلقهم بالشبه.

فأما النظام فنقول له: قد قلت إنه كان يجوز أن يقع في المعلوم التعبد بالقياس مصلحة، ويجوز أن لا يقع كذلك. فلما نهى الله تعالى عباده عن القياس وحملهم على التمسك بالنصوص استدللنا بذلك على أن التعبد بالقياس وقع في المعلوم مفسدة.

فنقول له: بم تنكر على من يقول لك إن الله تعالى علم أنه لو جمعهم على الاعتصام بالنصوص وترك تتبع العلل استنباطا وتحريا واجتهادا، كان ذلك صلاحا. ولو تعبدهم بالقياس كان ذلك صلاحا أيضا.

فلما استوى وجه طلب الصلاح في القسمين فعل الرب أحدهما، فلم زعمت أن إيثار أحدهما مع استوائهما في حكم الصلاح، يبين لك اتفاق وقوعه مفسدة في المعلوم.

فإن قال النظام، إنما قلت ذلك. لأنه لا ينهي إلا عن المحرم. وكل ما كان محرما فهو قبيح لوصف هو في نفسه لعينه وقد ثبت أنه نهى عن الأخذ بالقياس.

فنقول: هذا الذي ذكرته خروج عن مقتضى أصلك. فإنك إذا قلت أن التعبد بالقياس مما لا يقبح لعينه، ويجوز تقدير وقوعه مصلحة في المعلوم. فكيف يستقيم في هذا الأصل القول بأن القياس والتمسك به قبيح لوصف هو في نفسه "لعينه".

على أنا نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه لما كان الحمل على النصوص والأخذ بموجباتها مصلحة، وكان التعبد بالقياس مصلحة أيضا، واستويا في اقتضاء المصلحة، وعلم الرب تعالى أن التخيير بينهما مفسدة، وربما يتفق ذلك في المعلوم، فلما علم بذلك أمر بأحدهما ونهى عن الثاني. ولو قدر الأمر على الضد لكان السؤال يتوجه كما يتوجه الآن. فبطل من هذا الوجه

ادعاء النظام كون التعبد بالقياس مفسدة لوقوع النهي عنه والأمر بالتمسك بالنصوص. وهذا مما لا محيص عنه على الوجه الذي طردناه.

ثم نقول: كل ما ذكرته مبني على أن النهي عن القياس ورد سمعا، وهيهات فكيف يستقيم ذلك وسنوضح الأدلة السمعية القاطعة التعبد به و" نبني " بطلان تعلقهم بجملة الأدلة السمعية.

فإن قال قائل: لو كان وجه الصلاح في الحمل على النصوص مساويا لوجه الصلاح بالتعبد بالقياس، لكان الرب تعالى يخير بينهما. كما خير في كثير من الأحكام الشرعية، نحو الكفارات ببعض المنازل وغيرها.

قلنا: بم تنكرون على من يزعم أن الرب سبحانه علم تساوي وجه الصلاح في التعلق بالنصوص والقياس، وعلم من ذلك أنه لو خير بينهما، لفسد عند ذلك المكلفون، وهذا مما لا يستبعد وقوعه في المعلوم، ولا معنى لكون الشيء لطفا، إلا أن يعلم الرب تعالى أنه لو وقع لتعقبته مفسدة، ثم إن وجد التخيير في مورد من موارد الشريعة، فعدم التخيير أغلب " عليها " فبطل من كل وجه مذهب النظام بطلانا، لا خفاء به، فهذا وجه مغن في الكلام عليه"[1].

وقد رد عليه أيضا أبو الحسين في "شرح العمد" من جهة تمسكه في نفي صحة القياس وجوازه بأن الشارع يجمع بين المختلفات ويفرق بين المتماثلات. وقد تقدم إيراد ذلك النص فيما سبق.

هذا منتهى ما تيسر ذكره في الرد على قول النظام في نفيه القياس عند من يرى أنه ينفيه جملة وتفصيلا. وما تقدم عن المصنف هو الرد عليه عند من يرى أنه يقول: العلة المنصوصة تفيد تعميم الحكم من جهة اللغة، لا من جهة القياس.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الأولى.

---

(١) التلخيص ٤١٩/ ٤٢٠.

المسألة الثانية:

(مسألة) رأي القاشاني -أو القاساني- والنهرواني -الصحيح النهرباني- في شأن ما يجري فيه القياس وما يتعلق بذلك من بحوث وتناقشات

هذا ملخص متضمن هذه المسألة فلنصر إلى إيراد بيانه مفصلا قائلين:

(ذهب) محمد بن إسحاق (القاشاني) -أو القاساني- الأصفهاني أبو بكر، (و)الحسن بن عبيد أبو سعيد (النهرواني) يعني النهرباني (إلى الإقرار بـ)ـصحة (القياس) وجواز التعبد به وذلك (لأجل إجماع الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ) واتفاقهم على القول به، لكن اختلف النقل عنهما في تعيين مذهبهما على وجه وإن اتفق على بعض جزئياته.

قال الزركشي: "نقل الآمدي عنهما القول به في العلة المنصوصة دون ما إذا كان الحكم في الفرع أولى به من الأصل. ونقل الأستاذ أبو منصور عن القاشاني أنه قال: كل حكم وقع في شخص لسبب من الأسباب استدل به على حكم كل ما وجد فيه مثل ذلك السبب إن لم يمنع منه دليل شرعي. ونقل عن النهرواني أنه قال: استدل على الفأرة تقع في السمن على السنور إذا وقع قال: وهذا منهما اعتراف بالقياس.

وقال أبو بكر الصيرفي في «أصوله»: المنكرون للقياس كأنهم أنكروا التسمية وإلا فهم يعترفون به، وهو المغربي وأبو سعيد النهرواني والقاشاني. أما القاشاني فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذا شرع على سبب في شخص، فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص وأنه يساويه، فإن جرى علم صحته وإن لم يجر علم بطلانه، ويدعي أنه يبطل القياس، فهل قال أصحاب القياس شيئا غير هذا؟ وأما النهرواني فإنه يزعم أنه يستدل بالفأرة تقع في السمن على

السنور، وزعم أن المراد النجاسة ثم سلكا في النفقات والأشياء الظاهرة الجلية أنها معقولة عن الخطاب ومعلومة بالعادة. فهؤلاء ما اهتدوا قط لنفي القياس»[١].

وأما المصنف فقد قال في ذلك تبعا للقاضي: إنهما قد خصصا ذلك في موضعين وفي ذلك يقول: (لكن) يعني لكنهما -أي القاشاني والنهرباني- (خصصا) ذلك الذي يجري فيه القياس ويصح الأخذ به فيه (بموضعين) فقط:

(أحدهما أن تكون العلة) التي يجمع بها بين المقيس والمقيس عليه علة (منصوصة) مبينا بالدليل النصي أنها علة وذلك قد يكون حاصلا بالتصريح بها (كقوله) يعني كأن يقول الشارع مثلا: ("حرمت الخمر لشدتها"، و)قد يكون حاصلا بتعليق الحكم باسم مشتق كقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (فإنها) أي القطط (من الطوافين عليكم والطوافات) وهذا الحديث أخرجه مالك في الموطأ وأبو داود في السنن بلفظ: " أن أبا قتادة أمرها فسكبت له وضوءا، فجاءت هرة فشربت منه، فأصغى لها الإناء فشربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه ، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قالت: قلت: نعم، قال: إن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات".

ويلحق بهذا الذي مثل به كل ما يسوقه الأصوليون في مسلك العلة النصي الراجح كون العلة فيه منصوصة. هذا هو الموضع الأول من هذين الموضوعين.

الموضع (الثاني) منهما العلة المنصوصة المومأ إليها في (الأحكام المعلقة بالأسباب) التي هي أسباب نزولها، وذلك (كرجم ماعز) بن مالك

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٢٤).

(لزناه، وقطع يد سارق رداء صفوان) لسرقته (وكأنهم) يعني وكأن القاشاني والنهرباني، أو يريد كأنهم ويعني بهذه الصيغة الدالة على الجمع من ذكرا واتباعهما (يعنون بهذا الجنس) من القياس (تنقيح مناط الحكم، و)يكون هذا الضرب من القياس هو الذي (يعترفون به) فقط.

هذا ما نقل أنه يقولان فيه بالقياس قال القاضي: واختلف هل هما بهذا من القائلين بالقياس أم لا؟ وعلى كل هذا هو مذهبهما.

ونحن نرى أنه مذهب باطل مردود فإن طلب ما بيان وجه هذا البطلان (قلنا) في سوقه وإيراده: (هذا المذهب يمكن تنزيله) وبيان مضمونه الذي يحتمله (على ثلاثة أوجه) كلها يحتمل أن ينزل عليها ويفسر بها محتواه وما انطوى فيه من معنى وقول:

(أحدها) هو: (أن يشترطوا مع هذا) الذي ذكروه من اشتراط كون العلة منصوصة (أن يقول) الشارع كذلك عطفا على ما سبق ذكره وهو حرمت الخمر لشدتها (وحرمت) أيضًا (كل) شيء (مشارك للخمر في الشدة) المطربة (و)أن (يقول) في شأن (رجم ماعز و)اعلموا أن (حكمي على الواحد) هو (حكمي على الجماعة) فكل ما حكمت به على فرد ما هو حكم على كل فرد يماثله في موجب ذلك الحكم وعلته.

فإذا كان هذا هو الوجه الذي ينزل عليه هذا المذهب (فـ)إن (هذا ليس قولا بالقياس) ولا هو من جزئياته (بل) هو في حقيقة أمره قول (بالعموم) وعمل به وإذا كان كذلك (فـ)إنه (لا يحصل التفصي) والتخلص (عن) مخالفة (عهدة الإجماع المنعقد من الصحابة -رضوان الله عليهم- على) صحة (القياس) وجواز التعبد به. هذا هو الوجه الأول من هذه الأوجه وهذا هو حاله.

الوجه (الثاني) منها هو (أن لا يشترط هذا) الذي ذكر -من أن يقول الشارع: "حرمت كل مشارك للخمر في الشدة المطربة" و"حكمي على الواحد حكمي على الجماعة"- (و) أن (لا يشترط أيضاً ورود جواز التعبد بالقياس) وصحة بناء الأحكام عليه شرعا، فإن كان هذا هو الوجه الذي ينزل عليه هذا المذهب فإن هذا الذي تضمنه هو (زيادة علينا) يعني هو زيادة على ما نحن عليه في شأن القياس (وقول بالقياس حيث لا نقول به) إذ نحن لا نرى القول به إلا بشرط ثبوت ورود جواز التعبد به، وصحة بناء الأحكام عليه وكون محل إجرائه سائغا فيه الأخذ به بحيث لا يكون محلا لا يشرع فيه؛ إذ يكون الحكم فيه توقيفيا، وهذا مما نرده على هؤلاء لفساده (كما رددناه على النظام) ووجه رده عليهم وعلى النظام -كما سبق ذكر ذلك- هو أنه لو لم يرد التعبد بالقياس وصحة بناء الأحكام عليه لما كان التعليل الشرعي مفيدا للحكم في غير مورده، بل قد تكون العلة مرتبطة بمحل الحكم فقط مقصورة عليه محصورة فيه. هذا هو الوجه الثاني من هذه الأوجه والجواب عنه.

الوجه (الثالث) منها هو (أن يقول) الشارع (مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق) إلحاق المحل غير المنصوص على حكمه بالمحل المنصوص على حكمه وقياسه عليه (بالعلة المنصوصة فـ)ـإن (هذا قول) صواب و(حق في) النظر إلى (الأصل)، وقد تكون (في) هنا بمعنى (الباء) أي بالنظر إلى الأصل الذي تقرر عليه القياس وبني عليه لكنه (خطأ في) النظر إلى (الحصر)، -وقد تكون(في) بمعنى الباء- أي بالنظر إلى هذا الحصر للقياس في مورد هذا الضرب من التعليل وحده (فإنه) أي هذا الحصر (قصر طريق) ومسلك (إثبات علة الأصل) وهو المقيس عليه (على النص) وحده (و)من المعلوم أن مسلك العلة والطريق التي تثبت بها (ليس) محصورا في النص ولا (مقصورا

عليه، بل ربما دل عليه) مسلك اخر غير النص، وقد يكون هذا المسلك هو (السبر والتقسيم أو دليل آخر)كالإجماع أو الشبه أو الدوران أو غير ذلك، فكل هذا الذي ذكر يمكن أن يكون مسلكا من مسالك العلة.

وثبوت العلة بمسلك من مسالكها هذه ونحوها شرط في المصير إلى القياس والعمل به، إذ هي مناط هذا العمل (و)أساسه فـ(ـما) دام (لم يدل دليل عليه) أي على وجوده وتحقق حصوله في موضع ما (فنحن لا نجوز الجمع بين الفرع والأصل فيه) ولا نقول بذلك فيه وبهذا يكون عندنا الأخذ بالقياس في حقه ممنوعا (ولا فرق) عندنا فيما يثبت به هذا المناط من الأدلة (بين دليل) منها (ودليل) آخر منها فكلها في إفادة حصوله على وجه الجملة سواء، وإن اختلفت في مراتبها الحجية، فلا فرق عندنا بين أن تثبت العلة بالنص وأن تثبت بالمسالك الأخرى كالسبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران أو غير ذلك مما يعد من هذه المسالك التي تثبت العلة بها، وسيأتي تفصيل القول فيها في مجرى الكلام على هذه المسالك.

(فإن قيل) لا مساواة بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة فيما يكون عنهما من معرفة وطمأنينة نفس فإنه (إذا كانت العلة منصوصة) مصرحا بها في النص الشرعي (كان الحكم) الذي يوجد عندها ويثبت بها (في الفرع) حكما (معلوما) أي مدركا وجوده عن علم (ولم يكن) حكما (مظنونا) ثابتا بالظن فقط وبهذا يكون قد (حصل) الأمن من (الخطأ) أي من وجود الخطأ في الفرع وقيامه به ومن ثم يكون قد حصل الأمن من الخطأ في القياس الجاري في ذلك.

(و)أما (إن كانت العلة مستنبطة) فإن وجود الحكم الذي قد يوجد عندها قائما بالفرع ما هو إلا أمر مظنون، وبناء عليه يتحقق أنه (لم يؤمن الخطأ) في وجود هذا الحكم في الفرع، وعليه لم يؤمن الخطأ في صحة القياس المجرى عليه في العمل بهذه العلة.

(قلنا) جوابا عن هذا الاعتراض: إنكم يا أرباب هذا الاعتراض قد (أخطأتم في طرفي الكلام) كلامكم هذا سواء الطرف الأول منه الذي مفاده أن التنصيص على العلة يفيد العلم بثبوت الحكم في الفرع، والطرف الثاني منه الذي مفاده أن الخطأ في ثبوت الحكم في الفرع بلا تنصيص على العلة ممكن فكل ذلك خطأ (حيث ظننتم ثبوت العلم) بثبوت الحكم في الفرع (بالنص) الذي ورد فيه التنصيص على علة ذلك الحكم (و)أخطأتم حيث ظننتم (إمكان) حصول (الخطأ) في ثبوت الحكم في الفرع (عند عدم) ورود (النص) الشرعي ناصا على علة ذلك الحكم.

وكونكم مخطئين في هذا كله أمر بين (فإنه) الضمير للشأن (وإن) كان قد (نص على) أن علة تحريم الخمر -مثلا- هي (شدة الخمر) المطربة (فـ)ـإننا (لا نعلم قطعا) وعلى وجه الجزم (أن شدة النبيذ) -من إضافة المظروف للظرف - أي الشدة الموجودة في النبيذ هي مثلها و(في معناها) من حيث ثبوت حكم التحريم عند وجودها (بل يجوز أن يكون) هذا الحكم - التحريم - (معللا بشدة الخمر خاصة) وحدها وعلى وجه التعيين فإن هذا أمر محتمل وقد يكون هو الصواب والحق (إلا) بدليل يقضي بخلاف هذا ومن ذلك (أن يصرح) الشارع بما يدل على أن الشدة هي علة الحكم على وجه الإطلاق (ويقول) في بيان ذلك (يتبع) هذا (الحكم) التحريم (مجرد الشدة) فهي علته (في كل محل) وجدت فيه نبيذا كان أو خمرا أو غيرهما، فإذا ورد قوله في هذا الشأن بهذه العبارة (فـ)ـإنه (يكون ذلك لفظا عاما، و)به يثبت هذا الحكم فيكون حكما ثابتا بهذا اللفظ العام (لا يكون حكما) ثابتا (بالقياس) ومقاما عليه فإذا كان هذا هو الوجه الذي انتهى إليه هذا القول (فـ)ـإنه (لا يحصل به التفصي) والتخلص والانفصال (عن عهدة) وربقة مخالفة (الإجماع) التي تحققت في حق منكري القياس هؤلاء.

هذا في حال التصريح -تصريح الشارع - بما ذكر، (و)أما (إذا لم يصرح) بذلك (فـ)ـإننا (نحن نظن) ونعتقد (أن النبيذ) مثل الخمر و(في معناه و)لكن (لا نقطع) به أي بأنه في معناه؛ إذ لا سبيل إلى القطع بذلك (فـ)ـقد تقرر (للظن مثاران) تثنية مثار: محل الثوران ،ثوران الظن، أو مثار -بضم الميم-: المحل الذي يثار فيه الظن (في العلة المستنبطة) المستخرجة من النص بمسلك السبر والتقسيم ونحوه، وهذان المثاران:

(أحدهما) أي المثارين هو (أصل) هذه (العلة) الذي ثبتت به فإنه لا يثير إلا الظن ولا يثور عنده إلا بثبوتها به سواء كان مسلك السبر والتقسيم أو غيره، فمسالك العلة المستنبطة كلها لا تثير إلا الظن بثبوتها، كما أن كونها دليلا عليها لا يكون إلا أمرا ظنيا.

(و)المثار (الآخر) هو (التحاق الفرع) المقيس (بالأصل) المقيس عليه فإنه ظني لا يقوم بالنفس في حقه إلا الظن، وهذا بين (فإنه) أي هذا الالتحاق (مشروط) حصوله وجريانه (بانتفاء الفوارق) في العلة الجامعة بين الأصل والفرع، فإنه إن وجد ما يفرق بين العلة التي في الأصل والتي في الفرع وكان ذلك مؤثرا فإنه لا سبيل إلى تحصيل هذا الإلحاق. وهذا سيأتي بيانه في مجرى الكلام على شروط العلة.

هذا شأن الظن في العلة المستنبطة.

(و)أما (في العلة المنصوصة) فإن (مثار) أي محل ثوران (الظن) فيها (واحد) فقط (وهو إلحاق الفرع) بالأصل، وإنما كان هذا مثار الظن لأنه مبني على ظن كون هذه العلة متعدية إلى ذلك الفرع، لا على العلم بذلك، إذ لا يتأتى حصوله في هذا الشأن (لأنه) أي حصوله فيه (مبني على الوقوف على جميع أوصاف) وعين (علة) الحكم الثابت في (الأصل) والاطلاع عليها

بتمامها (وأنه) أي ما ذكر من هذه الأوصاف التامة في الخمر -مثلا- هو (الشدة) المطربة (بمجردها) وبهذا تكون علة بسيطة فيعلق بها الحكم حيثما وجدت (دون) اشتراط كونها (شدة الخمر) نفسها معينة (وذلك) الوقوف والعلم بذلك على وجه مقطوع به (لا يعلم إلا بنص شرعي) يدل على ذلك ويقتضيه ومن ثم (يوجب) ما يكون عن ذلك من (عموم الحكم) وهو التحريم في كل محل قامت به تلك الشدة (و) إذا ما حصل ورود هذا النص فإنه يكون هو مأخذ هذا الحكم ودليله وبذلك (يدفع الحاجة) في هذا الذي ورد فيه (إلى القياس) إذ يغني عنه بدلالته العامة الشامل حكمها لكل مشتد مطرب ومنه النبيذ وغيره.

هذا ما يتعلق بالجواب عن الشطر الأول من سؤال هذا السائل وهذا الشطر هو قوله: إذا كانت العلة منصوصة كان الحكم في الفرع معلوما، ولم يكن مظنونا وحصل الأمن من الخطأ.

(أما) الشطر الثاني من سؤاله وهو (قوله في) حق (العلة المستنبطة: إنه لا يؤمن فيها الخطأ فـ)ـالجواب عنه هو أن (هذا) القول وهو عدم الأمن من الخطأ في العلة المستنبطة (لا يستقيم) القول به (على مذهب من يصوب كل مجتهد) إذ يرى أن كل مجتهد مصيب، وإنما رأى هذا الرأي (إذ شهادة الأصل) وهو المقيس عليه (للفرع) وهو المقيس (عنده كشهادة) الشخص (العدل عند القاضي) أي الحاكم (والقاضي) إذا حكم بما غلب على ظنه يكون بذلك (في أمن من الخطأ) فيما يقضي به (وإن كان الشاهد) الذي بنى على شهادته ما قضى به (مزورا) -بكسر الواو- أي شاهدا شهادة زور في ذلك الأمر الذي حكم فيه بشهادته، وانما كان القاضي في الأمن من الخطأ (لأنه) فيما ينجزه من أحكام (لم يتعبد) أي لم يتعبده الله تعالى في شأن الشهادة (بـ)ـوجوب (اتباع

الصدق) المقطوع بثبوته والثابت على جرم فيها (بل) هو متعبد فيها (باتباع ظن) حصول (الصدق) صدق الشاهد فيها فقط، (وكذلك الحكم ههنا) في باب القياس فإنه (لم يتعبد) فيه (باتباع العلة) نفسها فيكون وجودها ثابتا على قطع، (بل) تعبد فيه (باتباع ظن) وجود (العلة) وحصولها فقط، (و)المجتهد القائس (قد تحقق) له (الظن) في هذا الذي حكم به، فنجا بذلك من الخطأ وأمن منه.

(نعم هذا الإشكال) -وهو أنه لا يؤمن الخطأ في العلة المستنبطة- هو إشكال (متوجه على من يقول): إن (المصيب) في الأمور الاجتهادية (واحد) فقط وهو الذي أصاب حكم الله حقا، وصادف الصواب فيما أداه إليه اجتهاده، وإنما قلنا بأن هذا الإشكال وارد على الذي يقول المصيب واحد فقط (لأنه لا يأمن الخطأ) فيما ينبيه من حكم في ذلك إذ قصارى ما يتمسك به في ذلك البناء هو الظن وعلمه بكون ما بناه من ذلك حقا وصوابا أمر لا سبيل إليه إذ (لا دليل) في هذا الشأن (يميز الصواب عن الخطأ) بل ما يحكم به في ذلك يحتمل أن يكون خطأ كما يحتمل أن يكون صوابا إذ المفروض أن المسألة اجتهادية لا دليل نصي على حكمها (إذ لو كان عليه دليل) وخالفه من اجتهد في بناء حكمها (لكان آثما إذا أخطأ) لأنه لن يكون مخطئا إلا إذا خالف ذلك الدليل، والخطأ فيما قام عليه الدليل مستبعد (كما) يستبعد الخطأ (في) القضايا (العقليات) لأن دليلها على الدوام منتصب وموجود.

هذا هو الجواب عن هذا الشطر الثاني من هذا السؤال.

وقد أورد إمام الحرمين هذا السؤال الاعتراضي وجوابه عنه فقال: " فإن قالوا: كل قائس مجتهد على زعمكم يجوز أن يكون مخطئا في طرد القياس، ويجوز أن يكون مصيبا ولا نقطع بإصابة نفسه أصلا.

فإذا كان كذلك فما وجه الحكم بما هذا طريقه على الأرواح وسفك الدماء واستحلال المحرمات.

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: قد ثبت باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا كان تحته نسوة فوقعت على واحدة منهن بائنة. والتبس أمرها على الزوج فيجب عليه اجتناب سائرهن. ولا يسوغ له التمسك بغلبات الظنون في تمييز عن المحللات.

قلنا: بنيتم دليلكم هذا على أصل، لا نساعدكم عليه، فإنا نقول: من قاس من المجتهدين وبذل جهده، حتى قدر نفسه غير مقصر، فلا يتصور أن يكون قياسه خطأ في المطلوب بالقياس على القول بتصويب المجتهدين. فإن المطلوب به العمل عند حصول غلبة الظن، وقد تحققا جميعا، فخرج لك من ذلك أن الذي اجتهد، لا يجوز الخطأ في قياسه.

فأحط ذلك علما، إلى أن تأتيك أحكام الاجتهاد.

فأما الذين قالوا: إن المصيب واحد، فيجوزون الخطأ في قياسه، والصواب كما ألزموه، وليس لهم عن هذه الشبهة محيص متضح.

ثم نقول ما ذكرتموه يبطل بأخبار الآحاد، إن كنتم من القائلين بها فإنا نسفك الدماء ونحكم بها في كل معضلة، مع استرابتنا في النقلة، وتجويز غلطهم وتعمد كذبهم.

وكذلك القول في الحكم بشهادة الشهود مع تجويز كونهم "كذبة" شاهدين بزور"[1].

(١) التلخيص (٣/ ١٧٢).

ثـم بعـد إنجاز تمام هذا الجـواب (نقول): إن أرباب هـذا الرأي في القياس -وهو حصره فيما تكون فيه العلة منصوصة وفي الأحكام النازلة عن أسباب- وأهـل هـذا القـول (إنمـا حملهم علـى الإقـرار) والاعتراف (بهـذا) الضرب من (القياس إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) على جواز التعبد بالقياس والعمل به.

ولكن أرباب هذا القول لم يقتدوا بالصحابة فيه على الوجه الذي هم عليه فيه؛ إذ هؤلاء قد قصروا القياس فيما سبق ذكره وحصروه فيه، (و)أما الصحابة فإنهـم (لـم يقتصر قياسـهم علـى) المحل الـذي وردت فيه (العلة المنصوصة) ولـم يحصـروه فيـه، (إذ قاسـوا) على محـل العلة المستنبطة فألحقوا بـه نظائره وأجروا ذلك في النوازل والوقائع التي تعرض لهم وتنزل بهم ، وذلك كما (في) مسألة قولـه أي القائل لزوجه: (أنـت علي حـرام) التـي اجتهدوا فيهـا بإعمال القياس، وكانت العلة التي اتخذوها في ذلك جامعا علة مستنبطة وقد سبق بيان ذلك وتفصيل القول فيه.

وهكذا قاس بعضهم هذا القول على الحلف، وقاس بعضهم على التلفظ بالطلاق، وقاسه بعضهم على اللغو الذي لا معنى له؛ إذ المحرم هو الله تعالى (و) هـذا مـا فعلـوه أيضـا (في مسـألة) ميـراث (الجـد) إذا اجتمـع في الفريضـة (والإخـوة) فمنهـم مـن قاسـها على الشـجرة انشـعب منهـا غصن فانشـعب من الغصـن غصـن، ومنهـم مـن قاسـها علـى السـيل الـذي انشـعبت منه شـعبة ثـم انشعب منه شعبتان، ومنهم من رأى غير هذا.

(و) على هذا السـنن -وهـو بناء القيـاس بالجامع المستنبط- أيضا مضوا (في تشـبيه حد) من أقدم على (الشـرب) شـرب الخمر (بحد القذف) وإلحاقه بـه وتسـويته بـه وإنمـا صير في حقه إلـى ذلك (لما فيه) إي في شـرب الخمر (من خـوف) الإقـدام علـى (الافـتراء) والإتيان به (و) مـن المعلـوم أن (القـذف) أي

الرمي بالزنى متى حصل (أوجب ثمانين جلدة) على القاذف (لأنه نفس الافتراء) وذاته، (لا الخوف من الافتراء) الذي اعتبر في شأن هذا الحد على شارب الخمر، وبذلك تعلم أن المقيس ما بني إلا على أمر محتمل وقوعه، وأن المقيس عليه -وهو القذف- أمر لا يعتبر موجبا لحكمه إلا إذا حصل وجوده، وثبت وقوعه فبين المقيس والمقيس عليه هذا الفرق، ومقتضى ذلك أنه لا مساواة بينهما؛ إذ الأول ما هو إلا أمر محتمل، والثاني لا يعتبر إلا إذا وقع، وعليه فلا يحق التسوية بينهما في الحكم (ولكنهم) أي الصحابة (رأوا الشارع في بعض المواضع) التي شرع أحكامها وبينها (أقام) ونزل (مظنة الشيء) أي المحل الذي يظن وجود الشيء فيه (مقام) -بضم الميم- ذلك الشيء (نفسه) فسوى بينهما في الحكم، وهذه الإقامة والتنزيل أبرز متجلى لها الأحكام التي بنيت على سد الذريعة، فالشارع ينزل فيها مظنة وجود الشيء منزلة وجوده وعلى هذا السنن مضى الصحابة في هذه المسألة -مسألة إلحاق شارب الخمر بالقاذف- (فشبهوا هذا) -وهو شارب الخمر بالقاذف- وقد توصلوا إلى ذلك (بنوع من الظن) وهو ظن صدور القذف والافتراء من السكران، و(هو) ظن (في غاية الضعف) من حيث ما بني عليه؛ إذ احتمال صدور هذا الفعل من السكران ضعيف؛ إذ قد يكون في حالة سكره هادئا ودودا، وقد يكون خارجا يميل إلى القتل والفتك، ولكن الصحابة -كما سبق ذكر ذلك- اعتبروا هذا الظن حجة على ضعفه، كما اعتبروا الظن في غيره حجة فبنوا عليه ما اقتضاه من حكم (فدل) ذلك على (أنهم لم يطلبوا) في كل ما يحكمون فيه أن يكون دليله هو (النص) من الكتاب والسنة (و) كما أنهم لا يطلبون أن يكون دليل الحكم على الدوام هو النص المذكور (لا) يطلبون كذلك أن يكون ما يحكمون به من الأحكام الفقهية مستندا الى (القطع، بل اكتفوا بالظن) حيث يسوغ الاكتفاء به وهو ما كان من الأمور الاجتهادية التي لم يرد فيها دليل قاطع نصيّ.

هذا هو ما جرى عليه الصحابة في هذا الشأن، كما هو منقول عنهم بالتواتر المعنوي، وهو ما يكر على هذا المذهب -مذهب قصر القياس على محل العلة المنصوصة وعلى الحكم ذي السبب- بالبطلان من حيث اتصافه بهذا الحصر والاقتصار. واستفادة هذا الحكم -وهو بطلان هذا المذهب- هو ما سيق له النقل عن الصحابة.

(ثم نقول) في هذا المساق نفسه: (إذا جاز القياس) وصح بناء الحكم على ما يقتضيه (بالعلة المعلومة) وهي العلة المنصوصة (فلنلحق بها) العلة (المظنونة) وهي العلة المستنبطة (في حق العمل) بها وشأنه، فيبنى القياس على هذه كتلك بلا فرق (كما التحق) خبر و(رواية العدل) الثقة الضابط بالخبر المنقول (بـ)ـطريق (التواتر) من حيث العمل بهما معا واعتبارهما كليهما دليل شرعيا، وإن كان الأول من حيث ثبوته ظنيا والثاني قطعيا كما هو معلوم.

(و)مثل ذلك أيضا إلحاق (شهادة) الشخص (العدل) في الشهادة (بشهادة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ) وهو الصادق المصدوق والإنسان (المعصوم) من كل ذنب ومعصية، فجعلت الشهادتان على سواء في بناء الحكم عليهما، وإن كان مفاد شهادة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قطعيا ومفاد شهادة غيره ظنيا.

(و)في هذا السنن يجري إلحاق (القبلة المظنونة) جهتها فقط (بالقبلة المعلوم حصول مسامتتها (بالمعاينة) والرؤية فمن علم جهة القبلة صلى إليها. ومثلها من ظن في ناحية ما أنها جهة القبلة فإنه يصلي إليها فصلاته إلى تلك الجهة هي المخاطب هو بها، وهكذا سوى بين العلم والظن في هذا المقام أيضا.

هذا من جملة ما استدل به على أن الظن قد يسوى بالعلم في بناء الأحكام الشرعية (و)لكن (هذا) فيه (نظر) إذ الأصول والأدلة إنما تعتبر حيث وضعها

الشارع فقط، والظن إنما يعتبر دليلا حيث جعله الشارع دليلا، وأقام أدلته على ذلك فيه، ونحن لا يجوز لنا أن نتخطى ما حد بذلك وعين به (لأنا وإن أثبتنا) أن الشارع قد جعل قبول ما يروى بـ(ـخبر الواحد وقبول الشهادة) شهادة العدل أمرين مشروعين، وهو ما يقتضي أن خبر الواحد العدل وشهادة العدل دليلان معتبران شرعا، وإن كانا لا يفيدان إلا الظن وكان هذا الإثبات قد حصل (بأدلة قاطعة) تفيد العلم (فـ)إنا لا يجوز لنا أن نجعل الظن على وجه الإطلاق حجة ودليلا؛ إذ (قبول الشرع الظن) وتصييره إياه دليلا (في موضع) ما (لا يرخص لنا في قياس ظن آخر عليه) في موضع آخر وإلحاقه به (بل لا بد) في شرع ذلك وجواز المصير إليه (من دليل) شرعي آخر يدل (على) صحة هذا (القياس) والقول به، وبذلك يستقر العمل في هذا المقيس (المظنون)، ويصير الحكم الشرعي فيه (كما) أي الحكم الذي (في خبر الواحد وغيره) كالشهادة وهو قبوله والعمل بمقتضاه.

هذا منتهى القول في مناقشة أرباب هذا المذهب: النهرباني والقاشاني ومن تبعهما والرد عليهم على الوجه الذي يراه المصنف في ذلك.

وقد رد على النهرباني هذا أيضا أبو الحسين في شرح العمد من وجه آخر موافق لما نقله عنه في هذا الشأن فقال: " وأما ما حكيناه عن النهرباني فقد مر الكلام عليه، وبينا أنه إذا جاز أن يكون بعض العقليات معلوما ضرورة وبعضها معلوما بالقياس عليه لم يمنع مثل ذلك في السمعيات، وقد اعتمد هو في تصحيح هذه الطريقة التي ذهب إليها بأن قال: لما كان طريق العلم بالمدركات الإدراك لم يصح العلم بشيء منها إلا بطريقة السمع، وهذا جهل وقلة معرفة بهذا الشأن، لأن كثيرا من المدركات يحص أن تعلم بغير الإدراك، مثل خبر الرسول ﷺ وخبر التواتر، وقد يصح أيضا أن تعلم بعض المدركات

من أن تدركه بأن يستدل بما تدركه عليه ألا ترى أنا إذا سمعنا كلاما فصيحا وعلمنا فصاحته من طريق الإدراك علمنا أن ما هذا حكايته مشارك له في الفصاحة فقد ثبت أن في المدركات ما يعلم بغير الإدراك، وهذا يبطل الأصل الذى اعتمده"[١].

وقال في "المعتمد" أيضا: " ومنها قولهم: جلّى الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك في الطريق كالمدركات لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك الجواب يقال لهم ولم إذا كانت المدركات كذلك كانت غيرها مثلها أليس ما عدا الشرعيات يعلم جليه بالإدراك والضرورة ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك وجلى الشرعيات تعلم بالنصوص الظاهرة وخفيها تعلم بنص خفي وكثير من الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه فان قالوا أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة قيل فكذلك أحكام الفروع تستند إلى الأحكام الثابتة بالنصوص وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة بما ذكرناه من وقوع الزعفران في الماء وبأن جميع الشرعيات تعلم بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص وبعضها تعلم استدلالا لا بالنص وما علم بالقياس هو من القسم الثاني ولهم أن يقولوا إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل وليس فيه ذكر لحكم الفرع ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص لأنه لا بد منها لكانت العقليات المكتسبة معلومة بالإدراك لأنه لا بد منه في العلم بها"[٢]. وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الثانية.

---

(١) شرح العمد، ٢/ ٣١١.

(٢) المعتمد (٢/ ٢٠٦، ٢٠٧).

المسألة الثالثة:

(مسألة) التفرقة بين كون العلة المنصوصة علة تحريم وبين كونها علة إيجاب

نعم، (فرق بعض القدرية) وهذا البعض المراد به هو الشيخان أبو هاشم وأبو عبد الله البصري، وفصل (بين) العلة المنصوصة الواردة في إفادة إيجاب (الفعل) وفرضه (و)بين العلة المنصوصة القاضية بوجوب (الترك) لفعل ما (فقال) هذا البعض في ذلك: (إذا علل الشارع وجوب فعل) ما أو ندبه (بعلة ناصا عليها (فـ)ـإنه (لا يقاس عليه) أي على ذلك الفعل (غيره) فلا يجعل واجبا أو مندوبا مثله (إلا بـ)ـثبوت ورود (التعبد بالقياس) وجواز بناء الحكم به في مورده ومحل. وأما إذا علل حكما بالتحريم بعلة منصوصة فإنه يجري القياس عليه، إذ النص على كونها علة في ذلك دليل على جواز القياس على محلها وجعلها جامعا بينه وبين ما يقاس عليه ويلحق به (و)عليه (لو علل الشارع (تحريم الخمر بعلة) الإسكار (وجب قياس النبيذ عليه) وإلحاقه به في الحكم (دون) ورود ما يدل على جواز (التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لـ)ـأجل (حلاوته لزمه أن يترك كل حلو) مأكولا كان أو مشروبا (ومن ترك) شرب (الخمر لـ)ـأجل (إسكاره لزمه أن يترك كل مسكر) كيفما كان نبيذا كان أو غيره.

و(أما من شرب العسل لحلاوته فـ)ـإنه (لا يلزمه أن يشرب) أو يأكل (كل حلو) (و)كذلك (من صلى) أو صام -مثلا- (لأنها عبادة لا يلزمه أن يأتي بكل عبادة) إذ الواجب وإن كان معللا لا يقتضي بحاله القياس عليه وإلحاق غيره به.

نعم هذا المذهب قد أورد بيانه أيضا أبو الحسين البصري وذكر أن هذا الاستدلال لأبي عبد الله فقال: " وذكر قاضي القضاة أن الشيخ

أبا عبد الله رَحِمَهُمَاٱللَّهُ احتج لمذهبه بأن من فعل فعلا لغرض من الأغراض فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض ومن ترك فعلا لغرض فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض ومن ترك فعلا لغرض فانه يترك ما ساواه في ذلك الغرض فاذا حرم الله تعالى الخمر لشدتها فان الشدة تكون وجه المصلحة ولا يكون كذلك إلا ولها يترك الفعل وإذا كانت وجها في الترك وجب أن يشيع في تحريم كل شدة فإذا وجب أكل السكر لأنه حلو لم يجب أن يشبع في كل حلو"[1].

هذا ما ذكره أبو الحسين في بيان هذا المذهب.

وقد أسس أرباب هذا المذهب (وبنوا على هذا) الذي تضمنه -من أن علة التحريم المنصوصة تفيد التعبد بالقياس على محلها بخلاف علة الإيجاب أو الندب فإن القياس على محلها متوقف على دليل يفيد جواز القياس على ذلك- وخرجوا عليه (أن التوبة) يجب أن تشتمل على كل الذنوب إذ (لا تصح) إذا كانت (من بعض الذنوب) دون بعض (بل من ترك) ما يكون فعله مثمرا (ذنبا) وجالبا له (لكونه) أي ذلك الفعل (معصية) وتعدّيا لحدود الله تعالى (لزمه ترك كل) فعل يكون عن إتيانه (ذنب) وإثم. (أما من أتى بعبادة) بدنية أو غيرها (لكونها طاعة) لله رب العالمين (فـ)ـإنه (لا يلزمه) لصحة عبادته هذه (أن يأتي بكل) ما هو (طاعة له) سبحانه، بل تصح منه هذه العبادة ولو أتى بها وحدها ما دامت قد استكملت شروطها التي يتوقف عليها وجودها.

هذا متضمن هذا المذهب بتمامه.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٣٧، ٢٣٨.

(وهذا) الذي تضمنه من هذا التفريق بين النهي المعلل حكمه بعلة منصوصة، والأمر المعلل حكمه بعلة منصوصة في جواز التعبد بموجب الأول دون الثاني أمر (محال) ثبوته (في) حق (الطرفين:) النهي والأمر (لأنه لا يبعد) بمقتضى التكليف الشرعي وما يجوز أن يكون عليه من أحوال مختلفة (في جانب التحريم أن يحرم) الشارع (الخمر لـ)ـأجل (شدة الخمر) المطربة (خاصة) وعلى وجه الحصر والقصر لها علة في ذلك (و)بناء على ذلك (يفرق بين) حكم (شدة الخمر و)حكم (شدة النبيذ) فتكون الأولى مفيدة للتحريم دون الثانية، وهذا الأمر كما هو محتمل في هذه الشدة محتمل أيضا في كل علة وردت علة لتحريم فعل ما، فتكون حينئذ علة لا تؤثر إلا في المحل الذي نص على أنها علة فيه فقط.

هذا ما يقتضيه النظر في جانب طلب الترك.

(وأما) ما يقتضيه (في جانب) طلب تحصيل (الفعل) فإن أمر التكرار في ذلك وعدمه مرجعه إلى ما تقضى به العادة وتوجبه (فمن تناول العسل) فشربه (لـ)ـأجل (حلاوته ولـ)ـأجل (فراغ معدته) وشعوره بالجوع (وصدق شهوته) المتعلقة بهذا الطعام (فـ)ـإنه (لا يفرق بين عسل وعسل) وإنما يشرب منه ما دعت رغبته إليه منه بالجوع والشهوة كما ذكر.

(نعم) لا شك أنه بمقتضى العادة (لا يلزمه) أي الآكل أو الشارب (أن يأكل) طعاما معينا أو يشرب شرابا معينا (مرة بعد مرة) مسترسلا في ذلك، وإنما قلنا لا يلزمه ذلك (لـ)ـاحتمال (زوال الشهوة) شهوة الأكل أو الشرب منه (و)احتمال (امتلاء المعدة) من الطعام (و) لـ(ـاختلاف الحال) الذي يعرض للمرء فيما يميل إليه وما ينفر منه من طعام أو شراب، وهذا موجبه العادة والطبع البشري لا أن الفعل بطبعه لا يطلب تكريره؛ إذ الأمر بالشيء

المعلل بالنص قد تكون علته متعدية وقد تكون قاصرة، ومثله النهي عن الشيء أيضا في ذلك بلا فرق.

فإذا تقرر هذا تقرر به أن الأشياء الواجبة كالأشياء المحرمة من حيث كونها حاملة لعلة تفيد بحالها القصور فيوجب ذلك منع القياس على محلها أو لعلة تفيد بحالها التعدي. وبناء على ذلك (فما ثبت للشيء) بها (ثبت لمثله الذي تجمع تلك العلة بينه وبينه فيقضى فيهما بحكم واحد سواء (كان ذلك في) محل (ترك) لشيء ما (أو) في محل (فعل) لشيء ما. هذا هو الصواب في هذه الجزئية.

(لكن) يحق أن ننبه هنا عل أصل عقلي وهو أن (المثل المطلق) الذي يكون مطابقا من كل وجه لغيره الذي يرى أنه مثله شيء (لا يتصور) وجوده (إذ الاثنينية) التي بطبعها وحقيقتها تنفي الوحدة وتضادها (شرط في) حصول (المثلية) بين الشيئين (ومن شرط الاثنينية) الـ(ـمغايرة و)الـ(ـمخالفة) الذاتية أو العرضية، إذ لا تتقوم الاثنينية الا بالمخالفة والمغايرة، وهذا أمر تشهد عليه المشاهدة والواقع (و) بالضرورة يتحقق أنه (إذا جاءت المخالفة) وحصلت بين شيئين (بطلت المماثلة) بينهما (و هذا) الأمر (له غور) وعمق فكري ونظري، وقد كشف الغطاء عن هذا الغور وجلي في مجرى البحث عن الحال الذي يبعث عليه الإنسان هل يبعث بجسده أو بروحه؟

(و) على كل (ليس هذا) الموضع الذي نبحثه الآن -وهو مذهب أبي عبد الله البصري وأبي هاشم المعتزلي في شأن القياس- هو (موضع) كشف الغطاء عن هذا الغور، ولا محل (بيانه) لأن هذا موضع أصولي مخصوص، وذلك موضع آخر متعلق بإمكان حصول المثلية بين الشيئين من كل وجه.

هذا تمام ما أجاب به المصنف عن هذا المذهب وما رده به.

وقد رده أبو الحسين من وجه آخر فقال: " إن أردت أن الشدة وجه لها بترك شرب الخمر فقد بينا بطلان ذلك. إن أردت أنها لاختصاص الخمر بها يقتضي ترك شربها انصرافا عن قبيح آخر فمن أين ذلك وما ينكر أنه يجوز ذلك ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ولو شربها أخل به وما ينكر لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكر لأنه حلو أن يكون أكله يصرف عن قبيح ولا يدعو إلى واجب فلا ينبغي أن يفرق بين الموضعين بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون داعيا إلى الترك وداعيا إلى الفعل على أن قوله إن وجه المصلحة لها يفعل الفعل إن أراد به لها يفعل الملطوف فيه على معنى أن المكلف يفعل الملطوف فيه لأجل اللطف فهو صحيح. وإن أراد أن وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف فيه -كما يقول خرجت من الدار لا سلّم على زيد- فباطل لأن اللطف متقدم فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى أو رزقه الله ولدا فدعاه ذلك إلى الصلاة لا يكون غرضه وقصده بالصلاة الاستغناء والولد"(١).

(هذا تمام النظر) الوارد في هذا الباب الأول المعقود في سبيل (في إثبات أصل القياس على منكريه) فلنصر إلى الإتيان بالباب الثاني من هذه الأبواب الأربعة الموضوعة في بيان هذا الفن الثالث الذي هو في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس.

---

(١) المعتمد/ ٢/ ٢٣٨.

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي